VALOR DE USO Y UTOPÍA

Bolívar Echeverría

siglo veintiuno editores

VALOR DE USO Y UTOPÍA

por
BOLÍVAR ECHEVERRÍA

siglo veintiuno editores

siglo ventiuno editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310 MÉXICO, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, s.a.
PRÍNCIPE DE VERGARA, 78 2° DCHA., MADRID, ESPAÑA

La publicación del presente libro es un resultado del proyecto de investigación (IN 402094) "El concepto de cultura política y la vida política en América Latina" que el autor coordinó en los años 1994-1997 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y cuya realización hubiera sido imposible sin el apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de dicha institución. La redacción final del mismo se hizo durante una estancia de investigación en la Freie Universität de Berlín, gracias a la generosa invitación del Deutscher Akademischer Austauschdienst.

portada de guadalupe e. rodríguez j.

primera edición, 1998
© siglo xxi editores, s.a. de. c.v.
isbn 968-23-2129-8

derechos reservados conforme a la ley
impreso y hecho en méxico / printed and made in mexico

Santiago Ramírez C.
in memoriam

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
1. LA MODERNIDAD COMO "DECADENCIA"	11
2. MARXISMO E HISTORIA, HOY	37
3. DEAMBULAR: EL "*FLÂNEUR*" Y EL "VALOR DE USO"	49
4. MODERNIDAD Y REVOLUCIÓN	61
5. LO POLÍTICO EN LA POLÍTICA	77
6. VIOLENCIA Y MODERNIDAD	94
7. BENJAMIN: MESIANISMO Y UTOPÍA	119
8. EL "VALOR DE USO": ONTOLOGÍA Y SEMIÓTICA	153

PRESENTACIÓN

He reunido en este volumen varios ensayos que reflexionan sobre algunos conceptos indispensables de la cultura política moderna. Lo hacen bajo el supuesto de que vivimos un fenómeno histórico que obliga a un replanteamiento e incluso a una redefinición radical de los mismos, el fenómeno que se conoce como "crisis de la modernidad" y que parece ser el que distingue a nuestra época. Qué sucede en nuestros días con el concepto de "revolución"; cómo pensar ahora esa realidad inherente a la politica que es la violencia; de qué manera es posible distinguir aquello que de la vida política se encuentra efectivamente presente en lo que conocemos como "política": son algunas de las cuestiones a las que intentan acercarse estos ensayos. Unos lo hacen de manera directa, como los que tratan precisamente de la revolución, la política y la violencia; otros, en cambio, a través de un desvío, como los dedicados a la crítica de la modernidad expresada en ciertas obras de Nietzsche y de Benjamin, o a la relación entre mesianismo y utopismo que se esboza en las famosas *Tesis sobre la historia*, de este último.

Hay un rasgo común que caracteriza tal vez a todos los textos del presente libro: es el intento que hay en ellos de combinar una insistencia -que se diría "extemporánea"- en ciertos planteamientos básicos del discurso crítico de Marx con una voluntad de recom-

ponerlos radicalmente a la luz de la experiencia práctica y discursiva del siglo XX. Por esta razón, el ensayo final, sobre el "valor de uso", escrito con anterioridad a los otros, propone, en el tratamiento de ese concepto central del discurso de Marx, el modelo razonado de la fidelidad irreverente respecto del discurso socialista que quisiera prevalecer en todos los demás. En efecto, al provocar una confrontación sistemática de la "teoría de la producción en general" propuesta por Marx –que es el lugar teórico del concepto de "valor de uso"– tanto con los planteamientos de la ontología fenomenológica como con los que provienen de la teoría semiótica contemporánea (especialmente de Roman Jakobson y Louis Hjelmslev), la reconstrucción conceptual que se pretende en él se afirma en la tradición de la crítica marxista a la modernidad al mismo tiempo que persigue una reformulación sustancial de la misma.

Más que cumplida se verá la aspiración de estos ensayos si, en los tiempos actuales, en los que la política de izquierda –la actitud y la actividad más o menos espontánea o más o menos organizada de resistencia al proyecto civilizatorio de la modernidad capitalista– se consume en la inseguridad respecto de sí misma y en la confusión respecto de sus objetivos y sus capacidades, las ideas expresadas en ellos contribuyen en algo a su autoafirmación y al esclarecimiento de la situación en que se encuentra.

I. LA MODERNIDAD COMO "DECADENCIA"*

Die Idee der ewigen Wiederkunft zaubert aus der Misere der Gründerjahre die Phantasmagorie des Glücks hervor.

WALTER BENJAMIN [1]

I. EL DECADENTISMO Y NIETZSCHE

En *La montaña mágica*,[2] Thomas Mann pone en boca del humanista Settembrini un amable regaño al protagonista, Hans Castorp, cuando éste –huesped en el elegante sanatorio para enfermos de tuberculosis que es el escenario de la novela– aventura la opinión de que el estado peculiar del enfermo, la enfermedad, es de alguna manera dignificante porque espiritualiza al enfermo, lo eleva a un nivel superior de existencia. La enfermedad, replica allí Settembrini, no tiene nada de honroso o de espiritual; por el contrario, ella re-

* Intervención en el simposio "Friedrich Nietzsche 1844-1994. La muerte de Dios y el fin de la metafísica" que tuvo lugar en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM el 21 y 22 de septiembre de 1994. Los otros ponentes fueron: Herbert Frey, con "El nihilismo como filosofía de nuestro tiempo", y Rudolph Burger, con "Spinoza, Nietzsche & Company".

[1] "De la miseria de los 'años de fundación' [del Segundo Reich], la idea del eterno retorno saca por arte de magia la fantasmagoría de la felicidad." Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Frankfurt a. M., 1983, p. 175.

[2] Thomas Mann, *Der Zauberberg*, t. I, Berlín, 1925, p. 166.

baja y disminuye la jerarquía humana. Pensar que lo enaltece es mirar el mundo al revés. Lejos de espiritualizar al enfermo, lo esclaviza a su cuerpo: en el enfermo casi todo es cuerpo. No es el espíritu el que predomina sobre el cuerpo, sino al contrario: el cuerpo adquiere una independencia monstruosa, puede acaparar toda la importancia de la vida. La enfermedad acerca al hombre a la condición de cadáver. La argumentación de Settembrini va dirigida contra ciertas opiniones que "están en el aire", dice, y que su joven amigo repite irresponsablemente: las opiniones del *decadentismo.* Identificado con el carácter afirmativo, luminoso de las formas culturales clásicas –formas antiguas y perennes–, Settembrini se siente desafiado por un movimiento del espíritu de su época que ha llegado a "vivir el fluir de la vida" como una amenaza para la vigencia de los valores inspiradores de esas formas –los valores de la cultura occidental europea– y que pretende salvarlos a toda costa, incluso en contra de ellos mismos, poniendo de cabeza su sentido e ignorando su sentido afirmativo; que propone percibir la fealdad como belleza, experimentar el sufrimiento como placer, ver la perversidad como bondad, tener las tinieblas como luz, la muerte como vida. Un movimiento cuyo único afán sería el de defender a toda costa, arriesgándose incluso en el terreno del absurdo, una forma de vida que ha sido rebasada por el devenir histórico, al cual no puede mirar de otra manera que como una condena a muerte. Un movimiento débil, reaccionario, en retirada, que se refugia en rincones sombríos y desesperados, frecuentados sólo por élites alejadas del cuerpo activo de la sociedad.

Por más superficiales que sean, las modas no son fenómenos arbitrarios o carentes de efectividad en la historia de la cultura. Por el contrario, son formas necesarias en las que el "espíritu de una época" dirime conflictos esenciales. El último de los decadentismos modernos fue una moda que apareció en la historia de la "alta cultura" en la segunda mitad del siglo pasado, que tuvo su auge como contrapunto trágico y crepuscular de la *Belle époque* y el desate de lo *kitsch* en la "baja cultura" durante los primeros veinte años del presente siglo; que fue destronada por la moda del *vanguardismo* durante todo el siglo XX –y que tal vez tenga un *revival* en los tiempos que se avecinan.

Si nos acercamos a la moda del *decadentismo* y la miramos con más detenimiento, si consideramos las razones más genuinas del prestigio aristocrático que tuvo en este período la palabra *décadence* (*Verfall*), podemos descubrir, en el centro de su vigencia, una vocación paradójica: un dejarse fascinar por la autorrealización que está escondida en la derrota cuando ella es asumida como suicidio. En efecto, el decadentismo parte de una sensación de incomodidad y desasosiego frente al nuevo mundo que la nueva política construye para una sociedad de magnitudes repentinamente inabarcables, al amparo de la nueva moral y las nuevas técnicas: mundo en el que el progreso de la industria y la plutocracia, unido a la dictadura de las masas, es decir, de "lo plebeyo" –categoría dentro de la cual "lo burgués" se confunde con "lo proletario" y el liberalismo con el socialismo–, se combina con la expansión del racionalismo abstracto en el pensamiento, del automatismo y la uniformización en el comportamiento social, del "materialismo" o la in-

sensibilidad ante los valores no pragmáticos en el comportamiento individual... Incomodidad y desasosiego que se autointerpretan como la comprobación de que una forma de vida –una forma de experiencia estética, por ejemplo– "más valiosa", más refinada y diferenciada, más rica en recuerdos y en posibilidades, está siendo arrollada, desplazada y vencida por otra, "menos valiosa", más elemental y restringida, pero de mayores alcances y más fuerte en términos materiales; indetenible en el plano social y dominadora en la escena política. El decadentismo asume la defensa imposible de esa forma de vida; considera ineluctable su decadencia pero le es insoportable una vida despojada de ella; reacción desesperada de ese mundo que declina, condenado a desaparecer, sólo se presenta en verdad cuando éste es capaz de ofrecer una prueba de su superioridad mediante un acto heroico; cuando el triunfo del mundo "moderno" es asumido por él en una especie de autoinmolación. Es comprensible así el elogio que el decadentismo hace del "estado de enfermo": éste sería justamente el síntoma cultural interiorizado y somatizado individualmente de la imposibilidad de no preferir la muerte frente a la amenaza de la barbarie, de la vaciedad y el sin sentido que vendrían con la claudicación axiológica del mundo en decadencia.

A finales del siglo XIX, sólo una parte o un aspecto de la necesidad de emancipación moral y política de la sociedad europea se encauzaba en la actividad de los partidos y las organizaciones anarquistas, socialistas y comunistas. Igualmente, sólo una parte de la reacción moral y política negadora de tal necesidad era la que se enfrentaba a esa actividad "re-

volucionaria", sirviéndose de los diferentes estados nacionales, para aniquilarla, neutralizarla o volverla contraproducente. El radio de acción de la "vida pública" que se constituía en torno a este enfrentamiento no era suficiente para dar cuenta de toda la amplitud ni de toda la profundidad del conflicto entre la voluntad utópica y la voluntad de *establishment* que se había acumulado para entonces en la historia de la modernidad. El discurso de esa vida pública no alcanzaba para dar voz a un conflicto que rebasaba con mucho las dimensiones de la lucha por un poder o un centro de decisión que no rebasaba en definitiva el marco de la *política económica* o política de la sociedad mercantil. Más allá –por encima o por debajo– de la *izquierda* y la *derecha* propios de la vida política moderna, otra "izquierda" y otra "derecha", ambas marginales, se enfrentaban en una guerra de frentes imprecisos y de discurso balbuceante: el *redentorismo*, más frecuente en la "baja cultura", expresado en un sinnúmero de nuevos evangelios que indicaban las vías de la salvación, anunciaban paraísos próximos y recetaban violencias purificadoras, y el *decadentismo*, presente sobre todo en una actitud y en un gusto de la "alta cultura", que se expresaba en el discurso poético y llegaba a elevar el suicidio a la categoría de arte y a recetar el abandono placentero en el lento ejercicio del mismo.

La singularidad de Nietzsche está en que su obra y su vida trascienden el discurso y la práctica de la política moderna y en que lo hacen, contradictoriamente, *en las dos direcciones de esta infra- o supra-política a la vez*: la de la "izquierda" populista y la de la

"derecha" elitista. No con menos razón o menos justificadamente que los redentores nacional socialistas de una cultura aria que, según ellos, necesitaba romper su sujeción milenaria para venir al rescate de Occidente, también los decadentes aristócratas, que hacían acompañar con música el hundimiento de su *Titanic*, pudieron equivocarse al invocar a Nietzsche como su principal inspirador.

II. DIONISOS Y SÓCRATES

Pocos dispositivos conceptuales han ofrecido al discurso reflexivo una clave tan productiva de interpretación de la realidad humana como el que propone Friedrich Nietzsche en su famosa obra *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música* –obra primera, de 1871, que perfecciona un manuscrito anterior, llamado *Sócrates y la tragedia griega*, y cuyo título, más tarde, en 1886, será *El nacimiento de la tragedia o el ser de los griegos y el pesimismo*.[3] Se trata del esquema que encuentra en la realidad humana una contraposición perenne, constitutiva de ella, entre un principio "*dionisiaco*" o de afirmación incondicional de la energía y su despliegue, y un principio "*apolíneo*" o de afirmación igualmente incondicional del orden y su gravitación. La gran difusión de este dispositivo conceptual en el pensamiento contemporáneo ha creado la costumbre de desprenderlo de la propues-

[3] Seguimos el texto de la edición preparada por Karl Schlechta: Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*, en *Werke*, t. I, Múnich, Hanser Verlag, 1969.

ta teórica a la que pertenece y dentro de la cual solamente puede él desplegar su efectividad plena. Nietzsche ofrece un esquema de interpretación complejo para la comprensión de la cultura en general y de la cultura griega y occidental en particular. Complejo, porque son dos oposiciones conceptuales diferentes, y no sólo una, las que se interseccionan en él –hecho que abre la posibilidad de una aproximación mucho menos "maniquea" y más diferenciada a la realidad humana que la que suele tenerse por nietzscheana. La contraposición ya mencionada, entre el principio vital "dionisiaco" y el principio vital "apolíneo", sólo adquiere su significación acabada cuando se la concibe como la versión "*helénica*" o "*artística*" (*künstlerische*) –una versión particular aunque paradigmática– de otra contraposición, no menos importante que ella, entre dos posibilidades de "elección cultural" absolutamente incompatibles entre sí: la "*alejandrina*" o unilateral y exageradamente "*optimista*" ("*socrática*") y la "*budista*" o unilateral y exageradamente "*trágica*".[4]

Las razones de la contradicción y el conflicto entre el principio "dionisiaco" y el "apolíneo" son claras: la voluntad ilimitada tanto de entrega y pérdida de sí mismo como de consumo y disfrute de lo otro, la actividad metabólica desenfrenada, la búsqueda de una intensidad de la propia presencia que haga de ésta un desate irrefrenado de la sustancia, una incandescencia instantánea y enceguecedora, todo ello, que es el núcleo del principio "dionisiaco", no puede menos que estar peleado con el principio "apolíneo",

[4] *Ibid.*, p. 99.

que es, todo él, voluntad incuestionable de mesura en el metabolismo, de individuación o concentración del sí mismo en el respeto a lo otro, que es búsqueda de orden en el espacio y en el tiempo, mediación de la propia presencia como ritmo y color: soberanía de la forma.

Lo apolíneo y lo dionisiaco no son dos principios que existan como tales, con esa identidad, de manera universal; son figuras concretas, propias de la cultura griega en su singularidad, como cultura "*artística*". Son dos modos o figuras de una misma vida en las que las dos actitudes extremas que el *ser humano* puede adoptar respecto de lo *otro* abandonan su estado puro o salvaje, alcanzan entre sí una tensa conciliación (*versöhnung*), un equilibrio inestable, y se constituyen diacrítica o diferencialmente como dos principios vitales dependientes el uno del otro, mediados el uno por el otro, que no son obstáculo sino acicate recíproco. La primera de esas dos actitudes ontológicas fundamentales sería la puramente "*trágica*", la que, en la novedad ontológica de la diferencia entre el ser humano y el ser en general –en "la eterna herida de la existencia" (*die ewige wunde des daseins*)– no ve otra cosa que un episodio más dentro de la presencia del ser en general. La segunda, diametralmente opuesta a ella, sería la puramente "*optimista*" ("teórica" o "socrática", como también la llama Nietzsche), la que ve en el aparecimiento de esa diferencia ontológica el resultado de un acto de autoconstitución del ser humano, de autoafirmación del mismo como sujeto que se apropia (antes que nada cognoscitivamente) de lo otro. Sólo en tanto que protagonistas de esa conciliación o armonía, lo apolíneo y lo dionisiaco son tales; conciliación que

debe ser vista como un fenómeno único en la historia del ser humano.

Improbable, incluso imposible se volvió la resistencia [de la ascesis dórica] cuando finalmente, desde las raíces más profundas de lo helénico, instintos parecidos [a los puramente naturales de las otras sociedades arcaicas] se abrieron camino: la acción del dios délfico –Apolo– se redujo entonces a quitarle de las manos las armas aniquiladoras al poderoso contrincante –Dionisos– mediante una conciliación pactada en el momento oportuno. Esta conciliación es el factor esencial de la historia del culto griego: para donde uno mire, las transformaciones de este acontecimiento se hacen visibles.[5]

Armonía entre sustancia y forma: sólo limitado, conducido, domado e incluso refrenado y reprimido por Apolo, Dionisos se vuelve verdaderamente un dios, deja de ser una ráfaga extática de energía dispendiándose sin límite ni concierto en el tiempo y el espacio; pero igualmente, sólo impugnado, retado, incluso burlado y rebasado por Dionisos, Apolo es verdaderamente un dios y deja de ser un simple dispositivo que limita y mide, que frena y filtra.

La segunda oposición conceptual del esquema que Nietzsche propone originalmente para la interpretación de la cultura humana y su historia no se refiere ya a una oposición interna, dentro de la totalidad helénica de lo dionisiaco y lo apolíneo, sino a una oposición de esta totalidad, como tal, a dos figuras culturales alternativas frente a ella: la una, derivada de ella misma y efectiva,

[5] *Ibid.*, p. 27.

la cultura "alejandrina", "moderna" o "socrática", y la otra, completamente extraña, sólo imaginariamente posible en el mundo europeo, la cultura "budista".

Atenidos a la historia occidental, de las dos oposiciones la que cuenta es la primera, la que se da entre la figura "helénica" y lo que sería una desfiguración de sí misma: su propia versión como cultura "alejandrina" o "moderna". Dentro de ella, como cultura "artística" o "clásica", mediante el equilibrio inestable que mantienen entre sí sus dos principios y gracias a la armonía entre las determinaciones de la *fysis* y la autonomía de la *téjne*,[6] la vida se instaura en la riqueza de una complejidad omnidimensional y su "voluntad voraz" (*gieriege wille*) se sacia lo mismo en el cultivo del instinto que en el desate de la razón, en la actividad productiva que en el disfrute de la contemplación. Dentro de su prolongación "alejandrina" o "moderna", en cambio, que se basa en el desarrollo unilateral de la razón calculadora y del espíritu crítico de la razón problematizadora ("socrática"), la vida abandona la inestabilidad del equilibrio entre lo dionisiaco y lo apolíneo, lo fija o congela en un predominio de la *téjne* sobre la *fysis*, se vuelve unidimensional y pierde así complejidad y riqueza.

Las razones de esta segunda contraposición dentro del esquema nietzscheano de interpretación de la cultura son sin duda no sólo menos evidentes que las de la primera sino decididamente impenetrables: ¿qué hace que lo proto-apolíneo se independice y enfatice hasta la monstruosidad en la construcción

[6] Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, p. 19.

de una cultura "alejandrina" y que lo proto-dionisiaco haga lo propio en la elección de una cultura "budista"? ¿De dónde viene la voluntad de mantenerse en el equilibrio inestable (peligroso) de la conciliación y la armonía: de dónde viene lo *griego* de la cultura "helénica"? ¿De dónde viene la voluntad de refugiarse en lo estable, sea esto el dominio alejandrino o la entrega budista? ¿De dónde viene la necesidad de trocar lo inseguro de la riqueza que se da en la ambivalencia por lo confiable de la limitación que viene con la univocidad?

III. NIETZSCHE Y SU DIAGNÓSTICO DE LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL: LA "MUERTE DE DIOS"

Diagnosticar y prescribir, estos dos momentos que califican el discurso del médico –a quien le está vedada la interiorización del curandero y debe juzgar desde afuera al enfermo– pasan, en el siglo XIX, a calificar también el discurso del intelectual. Expulsado del compromiso republicano por la estatalización de la política, neutralizado en calidad de filósofo o científico académico, el intelectual, por más íntima y apasionada que sea su voluntad de compromiso con la comunidad, debe mirarla también desde lejos; hablar de ella como de un cuerpo que es diferente del suyo propio: juzgar sobre su salud, proponer medidas para mejorarla. El juicio más penetrante de la modernidad vista como enfermedad y la prescripción más inexorable de un remedio contra ella son tal vez los que se encuentran en la obra de Nietzsche. *Nihilismo* y *voluntad de poder* son

los dos conceptos centrales, tanto del diagnóstico como de la prescripción, de esta aproximación crítica a la modernidad.

Hemos querido insistir en la complejidad que presenta el esquema teórico de *El nacimiento de la tragedia* no sólo porque en él encontramos el horizonte conceptual del pensamiento de Nietzsche desplegado en toda su riqueza, sino porque pensamos que el juego de oposiciones entre *nihilismo* y *voluntad de poder*, que aparece a partir de 1882 en los aforismos de la *Fröliche Wissenschaft* (ciencia risueña), intenta resolver el enigma planteado por la segunda de las oposiciones que integran ese esquema inicial –la oposición entre lo helénico y lo alejandrino– y porque creemos detectar en él, a través de la radicalidad de la actitud antimoderna que expresa, una reducción de la capacidad explicativa original y un debilitamiento de la penetración crítica que la acompaña. Pensamos además que, al ser trabajado por una versión más compleja de sí mismo, el esquema centrado en la oposición entre *nihilismo* y *voluntad de poder* puede abrirse a un diálogo al que en su estado actual sólo da las espaldas; puede mostrar los puntos de inserción más adecuados para el tendido de puentes desde (y hacia) otras aproximaciones críticas a la modernidad, como serían, por ejemplo, las que se han planteado a partir del discurso de Marx.

Una sintonía profunda de estado de ánimo (*stimmung*) parecía conectar al individuo con el cosmos, un acuerdo secreto pero eficiente –no una subsunción– parecía existir entre la autonomía de lo humano y la legalidad de la naturaleza. Para el romántico, el concepto de *mundo* y el concepto de *vida* estaban tan estrechamente referidos el uno al otro,

que no podían concebirse de otra manera que como las dos caras del *estado actual* de una Creación en proceso, en la que el creador y la creatura llegan incluso a permutar sus papeles. Para un romántico "en tiempos de penuria", como tuvo que serlo el joven Nietzsche, el único estado de ánimo que podía expresar esa sintonía profunda entre el sujeto y el objeto era el *weltschmerz*, el *dolor por el mundo* como dolor *del* mundo. Eran los tiempos en que la Restauración, después de reinstalar los viejos miedos, las sumisiones y las miserias de siempre, hacía mofa de todos aquellos anhelos de una vida esclarecida, libre y abundante que habían estallado en la Revolución francesa: en que todo el mundo de la vida, mirado como lo debía hacer Nietzsche, desde la imposibilidad de reasumir la "alta cultura" de la vieja Alemania protestante, parecía un *"waste land"* sin término, un paraje inhóspito e implacable.

¿Cuál es, en verdad, la consistencia de lo real, según Nietzsche? Es el hecho de la valorización como creación, es decir, el hecho de que, en la nada o de la nada, se afirme la voluntad de sentido. El núcleo de la objetividad del objeto está en el valor que un material requiere para sí dentro del mundo de la vida. El nervio más profundo de la sujetidad del sujeto está en su capacidad de poner valores en el material del mundo de la vida. Si Nietzsche mira a la de su tiempo como una "tierra baldía" es porque percibe en ella una especie de vacío de creación, porque la ve azotada por la culminación de la historia del "nihilismo" –de la "desvalorización de los valores supremos"– e incapaz de asumirse en tal situación, de "invertir el modo y la manera del valo-

rizar" y de crear "valores nuevos, de otro tipo".[7]

Para Nietzsche, el Dios del Occidente monoteísta es el "tipo de ser" que ha unificado desde finales de la Antigüedad el conjunto de los criterios valorativos del mundo de la vida. Su aparecimiento –su victoria sobre la inmensa variedad de dioses, sobre la innumerable plurivocidad de lo divino–, que puede ser visto como el momento de la máxima potenciación de esos criterios, marcaría también, sin embargo, el inicio de la historia del nihilismo, del desvanecimiento de los valores determinantes. Por ello, en el cristianismo como configuración concreta del mundo de la vida, hay que ver un episodio dentro de esa historia. Pero un capítulo muy singular, cuya peculiaridad estaría en que, en él, el nihilismo, avanzando indeteniblemente, pretende sin embargo superarse a sí mismo como tal, pero lo hace de manera "incompleta"[8] y por lo tanto "hipócrita".

El concepto cristiano de Dios –Dios como dios de los enfermos, Dios como araña, Dios como espíritu– es uno de los conceptos más corruptos de Dios que se han alcanzado sobre la tierra; incluso representa tal vez el nivel más bajo al que puede llegar el desarrollo descendente del tipo [de entidades a las que llamamos] "Dios". ¡Un Dios degenerado hasta convertirse en *contradicción de la vida*, en lugar de ser una glorificación de la misma, un *sí* eterno a la misma! ¡"Dios": la fórmula de toda calumnia acerca del "más acá", de toda mentira sobre el "más allá"! ¡Dios como divinización de la nada, como santificación de la voluntad de nada! ...[9]

[7] *Aus dem Nachlass der Achzigerjahre*, en *Werke*, III, pp. 677-678.
[8] *Ibid.*, p. 621.
[9] *Der Antichrist*, 18, en *Werke*, II, p. 1178.

Por ello, el *weltschmerz* de Nietzsche en los tiempos del descreimiento masivo que se extiende desde el siglo XVIII por toda Europa, en la época del ocaso indetenible de la clave cristiana del mundo, no va en la dirección de una *nostalgia de Dios*, sino en la de una indignación por el estado de miseria e indefensión ante la presencia de lo divino en el que la "muerte" de ese "Dios" deja a la humanidad occidental.

Es como si la Tierra se hubiese soltado del Sol:

¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No estamos en una caída sin fin? ¿Vamos hacia atrás, hacia un lado, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita?[10]

El ser humano estaría en medio de la desaparición de algo que había sido el núcleo de toda la simbolización propia de su lenguaje histórico, ante la pérdida de la articulación significativa marcada como eje en el código de su lenguaje, el significado "Dios", sin el cual el sentido de todos los demás significados que el habla pone en circulación se esfuma y el habla misma se convierte en un balbuceo indescifrable.

Otro discurso contemporáneo, de igual grado de radicalidad en su cuestionamiento pero de orden menos religioso y más político, el discurso del comunismo, había reconocido también, como Nietzsche, el hecho del nihilismo. Su *Manifiesto* dice:

[10] *Die fröhliche Wissenschaft*, 125: Der tolle Mensch, en *Werke*, II, p. 127.

[En la época moderna,] se disuelven todas las relaciones de convivencia solidificadas, que parecían articularla para siempre, y con ellas todo el conjunto de imágenes e ideas que las acompañaba... Toda clasificación y toda vigencia se esfuman en el aire, todo lo que fue santo se desacraliza...[11]

No deja de tener interés una breve mención del modo en que este discurso, principalmente en la obra de Marx, procede en su crítica de la modernidad capitalista. Se puede tener así un elemento de contraste en la consideración del camino que elige Nietzsche para elaborar su diagnóstico de la modernidad.

El centro de esta crítica parece estar en la descripción de la vida moderna y su contundente novedad como una vida centrada en el empeño de responder al reto histórico que significó para ella el revolucionamiento de las condiciones fundamentales de la existencia humana; un hecho que había comenzado a gestarse ya en la Edad Antigua pero que mostró sus primeros efectos apenas en el "otoño de la Edad Media". Se trata de un revolucionamiento, único en varios milenios, de la estructura técnica del campo instrumental y de la capacidad productiva de la sociedad humana; de una mutación que invertía diametralmente la relación de fuerzas entre el Hombre y la Naturaleza y que habría permitido la superación de la escasez u hostilidad de "lo otro" hacia la pre-

[11] "Alle festen, eigerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, ... Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht...", *Manifest der Kommunistischen Partei*, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke und Schriften*, Berlín, 1932, I. Abt., t. VI, p. 529.

sencia humana, es decir, el advenimiento de la abundancia. Obligada a reconfigurarse radicalmente mediante la integración de este revolucionamiento histórico dentro de su propia consistencia, la vida moderna debió sin embargo escoger para ello una vía de efectos contradictorios y a la postre desastrosos, la que le llevaba a organizarse en obediencia a los requerimientos productivos y consuntivos de un mercado dominado por la acumulación del capital. Debió darse forma de acuerdo al *modo capitalista* de reproducción de la riqueza; un modo que conduce al mismo tiempo a dos resultados excluyentes entre sí: a potenciar la *eficacia* de la vida natural humana –las "fuerzas productivas subjetivas y objetivas"– pero también a sacrificarla, a negarla en su *autonomía*.

En su crítica de la modernidad capitalista, el discurso del comunismo reconoce también una "historia del nihilismo"; es la historia de los efectos que el revolucionamiento moderno de las fuerzas productivas y la consecuente ampliación universalista de su marco de realización, tiene sobre unas formas culturales tradicionales levantadas a partir de elecciones y estrategias civilizatorias arcaicas y localistas, que interiorizaban la experiencia de la hostilidad de lo otro para lo humano. La "decadencia de los valores supremos" sería así el efecto desquiciante que el anuncio de la posibilidad real de la abundancia tiene necesariamente sobre formas de vida que continúan expresando el miedo del Hombre ante la Naturaleza y la necesidad de establecer con ella un tenso pacto de no agresión, de entrega de sacrificios a cambio del permiso para explotarla. Desde la perspectiva del discurso de Marx, esta historia del nihilismo alcanzaría su *culmi-*

nación y al mismo tiempo su *superación* en el proceso revolucionario del comunismo, en el paso "de la prehistoria del ser humano a su verdadera historia": en la conversión de las formas de vida de la escasez en formas de vida de la abundancia.[12]

Nadie como Nietzsche ha sabido explorar el tortuoso y atormentado panorama de una existencia expulsada ya de la forma en que había estado, y a la que se había hecho, e incapaz de encontrar una nueva y transitar hacia ella. De la "prehistoria" a la "historia", este paso necesario, ineludible, cuya posibilidad ve el comunismo a través de la muerte de todo el mundo de las relaciones sociales que juntaban a los seres humanos para oponerse a lo otro, se presenta sin embargo como un abismo infranqueable para quien sabe que la muerte de ese mundo es su propia muerte.

Como dice Heidegger, la novedad y la radicalidad del pensamiento de Nietzsche es única. La necesidad que expresa no es sólo la de invertir el sentido de los valores, y llamar corrupción a la "virtud", mentira a la "verdad", maldad a la "caridad", fealdad

[12] En el discurso de Marx, el modo capitalista en que ha tenido lugar la modernización cumple una función similar a la que, según Nietzsche, tiene el cristianismo dentro de la historia del nihilismo. El conato que lleva a la forma capitalista a mantenerse en su ser, comienza también con una "hipocresía" que intenta ocultar sus limitaciones, el carácter "incompleto" y por lo tanto "deformado" de su transformación del mundo: sólo puede reproducirse si crea una *escasez artificial*; ésta le permite justificarse como mediador indispensable del revolucionamiento de las "fuerzas productivas". Cf. K. Marx, *Das Kapital*, t. I, Hamburgo, 1867, p. 632 [ed. esp.: *El capital. Crítica de la economía política,* México, Siglo XXI, 1975-1981, 8 vols.]

a la "belleza", etc., sino la de una "inversión del modo mismo del valorizar" (*umkehrung der art und weise des wertens).*[13] Nietzsche plantea una afirmación de la vida que no debe ir a través de Dios, ni siquiera de un Dios hipotético que no fuese como el cristiano y afirmase la vida. Sin la presencia de Dios, ¿cómo puede sostenerse el sentido del mundo?

¡Dios ha muerto, Dios está muerto, y nosotros lo hemos matado!... ¿No es el tamaño de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿Acaso no debemos volvernos nosotros mismo dioses para aparecer dignos de esa acción? ¡Nunca hubo hecho más grande, y quien sea que nazca después de nosotros pertenece, en virtud de este hecho, a una historia que será superior a toda la historia que ha sido hasta ahora![14]

El ser humano solo sobre la tierra, expulsado de todo paraíso, atenido a la pura humanidad de su naturaleza; sin Dios, esa entidad que, al protegerlo de la libertad, como el instinto protege al animal auténtico, le permitía aferrarse al status ontológico de la animalidad: así es como el discurso de Nietzsche quisiera presentar el resultado de la historia del nihilismo. El de Nietzsche quisiera ser el discurso de esa presentación, un discurso capaz de hablar del ser humano –el animal humano– en su autonomía: de su mundo, sus hechos, su historia, sus fantasías, sus posibilidades. Pero es una empresa difícil:

Nos hemos hecho a la mar y hemos avanzado hasta hacer que toda costa, que toda tierra desaparezca. Sólo está el

[13] Martin Heidegger, *Nietzsche*, II, Pfullingen, 1961, p. 50.
[14] *Fröhliche Wissenschaft*, en *Werke*, t. II, p. 127.

mar y nuestra embarcación. Pero vienen horas en las que reconocerás que el mar es infinito y que no hay nada más terrible que lo infinito. Pobre ave que escapaste a la libertad y que te topas ahora con las rejas de *esta otra* jaula. Pobre de ti si te acosa la nostalgia de una orilla como lugar de mayor libertad, porque ya no hay tierra a donde volver.[15]

Nietzsche intenta estar más allá de la metafísica pero no siempre lo alcanza; en momentos importantes de su discurso, su esfuerzo desfallece, su proyecto se quiebra en el camino. Reintroduce justo aquello que ha pretendido dejar fuera: el recurso a lo infra-humano o lo sobre-humano, a lo supra-terrenal.

Tal vez el lugar teórico en donde este desfallecimiento se vuelve más claramente visible es en el uso que hace Nietzsche, a partir de 1872, del complejo esquema conceptual desarrollado por él en *El origen de la tragedia.* Podría decirse que, en él, el sistema de encrucijada que articula a las dos oposiciones mencionadas más arriba –dionisiaco/apolíneo; helénico/alejandrino– se simplifica de tal manera que el problema de la contraposición entre la cultura helénica y su desarrollo alejandrino o moderno, lejos de plantearse como tal, se esfuma. En lugar de este problema aparece el mito acerca de una contraposición desnuda o inmediata entre un principio *dionisiaco deformado*, por estar reducido a su desbordada tragicidad primitiva, y un principio *socrático* igualmente *deformado*, en el que, detrás de su exageración racionalista y represora, queda algo del principio apolíneo original. Se trata de la contraposición entre

[15] *Ibid.*, p. 123.

dos protagonistas, la *voluntad de poder* (*der wille zur macht*) y el *cristianismo* (*das christentum*), de los cuales el primero es sin duda el central y determinante.

La idea de una contraposición entre la voluntad de poder y el cristianismo aparece precisamente en el lugar que la teoría inicial de Nietzsche dejaba abierto para una indagación histórico-concreta de las razones que llevaron a la cultura helénica a "elegirse" como cultura alejandrina o moderna. Es una idea que intenta ir más allá del plano teórico en el que se desenvuelve una investigación semejante; una idea que parece obedecer a una imposibilidad radical de enfrentar reflexivamente la densidad histórica presente de ese mismo mundo terrenal, al que el propio Nietzsche sabe que es necesario ser fiel. Insoportable, inaceptable, el mundo terrenal en los "años de fundación" (*gründerjahre*) del Segundo Reich alemán no parecía merecer, desde su perspectiva, otra cosa que el desprecio; si el discurso reflexivo debía ocuparse de él, no podía hacer otra cosa que trascenderlo.

El camino que Nietzsche toma para elevarse "más allá" de la densidad histórica concreta de su época –y que describe en la segunda de sus *Consideraciones extemporáneas*, "Sobre lo ventajoso y lo desventajoso de la Historia para la vida"–[16] lo lleva sin embargo de regreso a aquel "más allá" metafísico del que pretende apartarse.

Un desfallecimiento teórico es evidente en la definición unilateral del concepto romántico de *vida* como voluntad de poder. En ella, la libertad, el ras-

[16] *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, en *Werke*, t. I, pp. 215-216.

go definitorio de esa vida, que se manifiesta en la metamorfosis incesante y en la pluralidad inabarcable de las formas, queda sustancializada y consolidada en una sola de sus figuras, la de la *voluntad de poder*, la de un impulso determinativo que no puede negar lo que queda fuera de su afirmación si no es subordinándolo. La idea de la presencia en el acontecer histórico de un principio supra-histórico implica un retorno a la explicación de lo humano mediante el recurso a una entidad "sobrenatural", ajena a su "naturaleza" específica. Una entidad sobrenatural que, en el caso de la voluntad de poder, ostenta los atributos de la "animalidad esclarecida", refugiada en el tiempo cíclico del "eterno retorno de lo mismo" (*ewige wiederkehr des gleichen*), y sólo propia de la comunidad humana cuando se constituye como *etnia* o comunidad racial.[17]

IV. NIETZSCHE COMO HÉROE

A comienzos de siglo, sobre todo en la Europa central, la cultura política se expresaba a través de un exagerado patetismo discursivo. El énfasis, la premura, la altura histeroide del tono de voz le parecían indispensables. Es un sobrecalentamiento del verbo público que intenta contrarrestar la obsolescencia del discurso como vehículo privilegiado de la logo-

[17] Planteamiento que desdice de la pretensión zarathustriana de ser "un salto más allá [y no más acá] de lo 'humano' ". Ya en las conferencias de 1872, *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, Nietzsche propone una definición etnicista del "espíritu alemán" y de lo "verdaderamente alemán".

cracia moderna, su pérdida de eficacia como lugar de la toma de decisiones o de ejercicio de la voluntad política. Esta exaltación, que predomina en el discurso político-reflexivo hasta al menos el tercer decenio de este siglo, puede ser vista como uno de los últimos recursos del verbo político en su afán de detener el proceso de decadencia en que se encontraba realmente. En las pretensiones proféticas o mesiánicas de este discurso, que implican una reintroducción de la dimensión religiosa dentro del verbo público y que convierten a la disputa política en una gigantomaquia de *weltanschauungen*, podemos reconocer una retórica cuyo principal iniciador es sin duda Nietzsche. Es una retórica que, aunque se encuentra también en obras realmente críticas, como las de Kraus o Bloch, por ejemplo, servirá sobre todo a los gesticuladores políticos, especialmente fascistas, quienes la caricaturizarán y desgastarán hasta convertirla –retroactivamente, como suele suceder– en una mueca a un tiempo autoritaria y *kitschig*.

La exaltación de la retórica tiene en Nietzsche un fundamento trágico

No es posible hablar de la necesidad de poner de cabeza el modo mismo del valorizar –del "encender la consistencia del mundo como valor"– sin convertir al discurso en un momento de la realización de esa *umkehrung* y sin asumir esa necesidad, en tanto sujeto del discurso, como cosa propia –todo ello a sabiendas de que tanto el triunfo como el fracaso de esa empresa implican la autodestrucción del hablante.

Nietzsche intenta decir un discurso indecible, el discurso profético-mesiánico de un sujeto que es muy poco probable dentro de las condiciones de la modernidad. La inexistencia de lazos de interioridad entre el individuo y la comunidad; el estallamiento semántico en los usos lingüísticos de la ciudad moderna; el progreso asegurado de la felicidad pequeñoburguesa en los *gründerjahre*, todas éstas son condiciones que, lejos de fomentar, reprimen cualquier brote de discurso propiamente religioso o resocializador, como aquel para el que Nietzsche cree estar llamado.

Entre la vida real del escritor y la vida ficticia del profeta se establece así una incongruencia que se agrava cada vez más con el paso del tiempo, hasta volverse una contradicción insoportable, un abismo infranqueable. Un abismo que Nietzsche intenta salvar, mediante un salto mortal, al hundir su realidad en la ficción creada a partir de ella, al ofrendar su cuerpo para que en él encarne lo contado en su discurso mítico: al prestarse a ser Zarathustra.

Más que poético, el discurso de Nietzsche se vuelve mítico: discurso dicho en medio de una comunidad que se ha trasladado, en el rito, en la fiesta ceremonial, al plano de lo imaginario. Es un mito destinado a asfixiarse en la atmósfera prosaica de los tiempos modernos y al que sólo es posible rescatar retrotrayéndolo al momento del que saca su poder, a la circunstancia de su formulación originaria, es decir, al hecho del *sacrificio*. Fracasado como creador de mitos, Nietzsche debe aventurarse como sacerdote; como tal, sin embargo, no se tiene más que a sí mismo– "el Crucificado" será el último nombre que se dé a sí mismo– para servir de víctima propiciatoria.

El "hiperboreísmo" de Nietzsche, su creencia en una especie de vocación dionisiaca espontánea de lo puramente germano, su sacralización de una sustancia histórica ya constituida con la que fuese posible identificarse, es el primer anuncio de su renuncia final al discurso reflexivo. Ésta comienza ya de manera indudable cuando se afirma como portavoz de esa sustancia.

En su primera *Elegía del Duino*, Rilke nos entrega lo que puede ser la clave para entender la "perturbación mental" (*umnachtung*) de Nietzsche. Como antes de él lo fue Hölderlin, Nietzsche habría sido "golpeado por el ángel". Suponiendo –dice el poeta–[18] que de entre las legiones de los ángeles, uno de ellos escuchara mi grito, descendiera y me apretara contra su corazón, yo me desvanecería, pues su existencia es de un orden más poderoso. Todo ángel es terrible. Y aunque lo bello es también del orden de los ángeles, en él hay apenas un comienzo de lo terrible, justo aquel comienzo que somos todavía capaces de soportar. Si podemos acercarnos a lo terrible-bello es sólo porque el ángel, despreocupado, deja de lado la oportunidad de destruirnos.

Nietzsche se atrevió a ir más allá de la experiencia de lo bello, más allá del límite aún soportable de

[18] *Wer, wenn ich schriee, hörte mich denn aus der Engel*
Ordnungen? und gesetz selbst, es nähme
einer mich plötzlich ans Herz: ich verginge von seinem
stärkeren Dasein. Denn das Schöne ist nichts
als des Schreckichen Anfang, den wir noch ertragen,
und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäht,
uns zu zerstören. Ein jeder Engel ist schrecklich. [...]
Reiner Maria Rilke, *Die Gedichte*, Frankfurt a. M., 1957.

lo terrible. Allí está el secreto de la megalomanía que comenzó a aquejarlo después de la crisis de 1872. Pretendió soportar él solo el momento de lo extraordinario –del sacrificio–, que como se sabe es siempre, por necesidad, un momento extático colectivo. Creyó poder soportar él solo la presencia del "ángel". El castigo por semejante *hybris* no podía ser otro, según Rilke: debió perderse en la noche de la locura.

2. MARXISMO E HISTORIA, HOY*

Ein Mann, der Herrn K. lange nicht gesehen hatte, begrüßte ihn mit den Worten: "Sie haben sich gar nicht verändert." "Oh!", sagte Herr K. und erbleichte.

BERTOLT BRECHT [1]

El marxismo y el trabajo del historiador en este fin de siglo. Resulta sumamente difícil hablar de un marxismo en general puesto que ello implica una suposición que puede ser cómoda, pero que carece de una base real, la de que existe algo así como un conjunto estructurado de ideas, más o menos amplio y complejo, que sería compartido por toda esa serie muy variada de posturas y aproximaciones teóricas que se dicen (o se decían) marxistas –o de las que se dice que lo son o lo fueron– y que justificaría el incluir a todas ellas en un solo "ismo" teórico, el "marxismo". Es una suposición que no se sostiene porque la invocación del nombre de Marx que hacen esas posturas y aproximaciones teóricas sirve para identificar elementos y estrategias teóricas que en muchos

* Exposición en el *Congreso internacional A Historia a Debate*, Santiago de Compostela, 1994.

[1] "Un hombre, que no había visto al señor K. por mucho tiempo, lo saludó con estas palabras: "Ud. no ha cambiado nada." '¡Oh!' dijo el señor K., y se puso pálido." *Kalendergeschichten: Geschichten vom Herrn Keuner.*

casos no sólo son ajenos sino incluso incompatibles y hostiles entre sí. Forzado a parecer uniforme en la época del "socialismo real", el panorama de "los marxismos" –incluso el de los varios "Marx" que fue el propio Karl Marx– fue siempre sumamente variado, ambivalente e incluso contradictorio. En consecuencia, más que tratar del "marxismo" en nuestros días, de una entidad inexistente, quisiera explorar lo que puede ser el destino de algunas posibilidades reflexivas que, desde mi punto de vista, se abren en y desde los textos concluidos o dejados truncos, publicados o dejados en estado de manuscrito, por Marx en el siglo pasado. Quisiera con ello intentar una respuesta a la pregunta siguiente: ¿qué elementos reflexivos se pueden encontrar en la obra de Marx –y, por extensión, en la de sus seguidores– que intervienen actualmente o pueden intervenir en un futuro inmediato en el trabajo de los historiadores? ¿Cuáles de ellos les ayudan o pueden ayudarles, no sólo en la construcción de las respuestas, sino sobre todo en el descubrimiento (o invención, si se quiere) de los problemas históricos propios de este último decenio del siglo y del milenio?

Dos retos o dos problemas son los que, a mi ver, enfrenta quien reflexiona sobre la dimensión histórica de la vida social en los años noventa y quiere mantener una referencia más o menos fuerte, y no sólo ornamental, al discurso de Marx, a los planteamientos problematizadores que hay en él, al proyecto teórico que subyace en él.

En primer lugar, quienes se encuentran en esta situación no pueden eludir la búsqueda de una explicación para el acontecimiento histórico de la consti-

tución y el derrumbe del mundo social conocido ahora como "socialismo real", y en particular para la presencia de ese acontecimiento en el plano de la historia cultural, como constitución y derrumbe de esa peculiar aberración discursiva que fue el "marxismo soviético", ese compuesto mítico-teórico de "dialéctica materialista" y "materialismo histórico". Es necesario hacer la historia del sistema doctrinario marxista, del marxismo como sistema, del movimiento ideológico que lo creó para satisfacer ciertas necesidades de autoafirmación político-estatal mediante la edificación de un "gran relato" infalible y omnicomprehensivo. Es indispensable reconstruir esta historia para comprender de qué manera ella, sea en calidad de ejemplo típico o de complemento contradictor, se incluye como parte constitutiva de la historia global del discurso reflexivo moderno; del discurso que está sumido actualmente en una crisis radical y del que las nuevas formas de la narración histórica intentan separarse definitivamente.

Pero no es sobre este reto que quisiera detenerme en este trabajo sino sobre otro, más general, que atañe a la ubicación del discurso marxista en la historia del discurso moderno y en la época de su agotamiento a finales de este siglo.

Cabe mencionar, de entrada, un hecho que puede parecer excesivamente rebuscado pero que es de suma importancia en el terreno de la historia del discurso teórico y que tiene que ver directamente con el tema de la actualidad del marxismo. Se trata de la dificultad en que se encuentra la pretensión de verdad de un texto teórico determinado cuando intenta validarse dentro de un panorama discursivo dominado

por un *ethos reflexivo* diferente al que prevalecía en la época en que ella fue postulada. Podría decirse que, por debajo de la "crisis de los paradigmas teóricos" o, si se quiere, de la crisis de "los grandes relatos históricos" que alumbraron las teorizaciones particulares a lo largo de este siglo, existe algo que podría verse como un proceso de reacomodo del ethos reflexivo dominante. Quien trate actualmente de pensar dentro de la perspectiva teórica abierta por Marx deberá presentar y afirmar la validez del "gran relato" de Marx en una situación reflexiva completamente cambiada. Si lo que predominó en la percepción de la realidad histórica durante todo el siglo posterior a la redacción de *El capital* fue un ethos reflexivo moderno de corte *romántico*, ethos que giraba en torno al mito y al concepto de *revolución*, lo que predomina en este fin de siglo es algo por completo diferente: un ethos reflexivo de un *realismo* abiertamente cínico, contrarrestado por un ethos *barroco* de alcances sólo periféricos. El predominio de un ethos reflexivo tan contrapuesto al ethos romántico en el que fue formulado no sólo le roba actualidad al proyecto teórico de Marx sino que lleva a olvidar o a desconocer –muy en la línea de lo que hizo de él el marxismo soviético– el hecho de que se trata de un discurso siempre crítico e indirecto, parasitario de un relato histórico positivo, que le sirve de base.

Marx es tal vez el primero que tiene una estrategia de "des-construcción" de un relato; estrategia "crítica", como él la llama, que aplica a un particular relato histórico realista, el relato que subyace en la ciencia de la economía política acerca de la naturaleza y las posibilidades de despliegue de la vida econó-

mica moderna. En medio de este relato crítico o desconstructivo de la historia económica hay una serie de momentos, unos grandes, otros pequeños, que pueden ser rescatados y repensados en estos años noventa. De todos ellos quisiera mencionar uno, de especial importancia.

Se trata de un tema que tiene que ver con la historia del capitalismo y con un nivel de la misma cuya temporalidad es de un aliento mucho mayor que el de los ciclos generalmente reconocidos en la historia de la acumulación del capital. Pienso que, de acuerdo con el relato histórico crítico de Marx sobre la vida económica moderna, asistimos en este siglo a un drama muy especial de la historia del capitalismo. Tenemos ante nosotros un combate profundo y decisivo entre dos figuras completamente diferentes de beneficiarios de aquello que para Marx era el acicate más evidente y primordial del progresismo en la sociedad moderna: la "*ganancia extraordinaria*". Dos figuras de la riqueza, del tipo de capitalismo y de la "ruling class" que se enfrentan entre sí por el mismo lugar protagónico en el escenario abierto de la reproducción del capital. Lo que está en disputa es el lugar que le corresponde a la renta que los propietarios de "medios de producción no producidos" (los viejos "señores de la tierra" y los nuevos "señores de la tecnología") disputan a los capitalistas propiamente dichos. Se trata de un combate entre la figura de la renta definida como *renta de la tierra* y la figura de la renta definida como *renta tecnológica*; un combate que ya en los años veinte comenzó a inclinarse en favor de esta última y que para el presente decenio se ha decidido ya inequívocamente por ella.

Todos sabemos que en la descripción crítica que Marx hace de la vida económica moderna se incluye como algo esencial para su mantenimiento y dinamismo un elemento que es sin duda ajeno a ella, una supervivencia del pasado, un elemento que es una especie de incrustación premoderna en ella y que parece corresponder a una más profunda y más lenta que la propia historia del capitalismo. En la determinación de la tasa media de ganancia se presenta la necesidad de destinar una porción del plusvalor producido al pago, en principio no justificado, de la ganancia extraordinaria, ganancia cuya persecución constituye el motor manifiesto de la dinámica histórica del capitalismo. Ahora bien, la otra porción de plusvalor cuyo pago, igualmente no justificado, compite con el de la ganancia extraordinaria es el pago que es necesario hacerles a los propietarios de la tierra por el simple hecho de que detentan un poder señorial sobre el territorio, el pago de la renta de la tierra. La renta de la tierra, la presencia de una realidad pre- o sub-capitalista, es para Marx un elemento esencial en la comprensión de lo que acontece durante la historia moderna del capitalismo.

Es en referencia a este aspecto central de la dinámica histórica del capitalismo como, en mi opinión, es posible reconocer una mutación tendencial, que Braudel llamaría "de larga duración" y que parece comenzar por los años treinta del siglo pasado y completarse en los años ochenta del siglo actual. Se trata de una mutación de la figura concreta que ha correspondido al destinatario de esa parte del plusvalor llamada "renta" y que consiste, primero, en el aparecimiento, a comienzos de dicho período, de

una forma alternativa a la de la renta de la tierra, la de una renta que podemos llamar "de la tecnología", y, segundo, en el paulatino crecimiento de la misma hasta convertirse, de una forma de renta alternativa y subordinada, en la forma predominante de la misma, capaz de subordinar a la que antaño dominó sobre ella. Frente a la propiedad monopólica, señorial, sobre el medio de producción no producido, sobre ese objeto "sin valor pero con precio" llamado suelo o tierra (con su fertilidad o su intercomunicación excepcionales, sus yacimientos minerales, sus virtudes climáticas o históricas) que vuelve más productivo al trabajo humano, se consolida en este período una propiedad igualmente monopólica y señorial sobre otro tipo de medio de producción no producido, sobre la tecnología, sobre el secreto de una innovación técnica potenciadora de la productividad del proceso de trabajo. De la época del imperialismo, época de la lucha de los grandes conglomerados de acumulación de capital por concretarse en un territorio nacional con amplias bases naturales capaces de abaratar su producción, se ha llegado a la época en la que la toma de concreción del capital busca la razón de ese abaratamiento en el provecho exclusivo que puede sacar de ciertos dispositivos técnicos singulares dentro de un proceso de producción determinado. En la década de los setenta, los estados nacionales subdesarrollados, organizados en torno a capitales protegidos por una alta renta de la tierra fueron golpeados definitivamente en sus pretensiones de autosuficiencia. Más claramente aun que los "países bananeros", los "países petroleros" hicieron la experiencia de que el "cómo" se produce vale más

que el "con qué" se produce; vieron que el precio de los secretos del procesamiento del petróleo había llegado a ser mucho mayor que el del petróleo mismo.

Esta alteración de las líneas de fuerza en el escenario económico sobre el que se desenvuelve el drama histórico concreto de nuestro tiempo, esta última y definitiva *subordinación de la naturaleza a la técnica*, es una alteración radical y decisiva; los historiadores del tiempo presente deberán tenerla en cuenta si quieren decir algo convincente sobre él. ¿Asistiremos tal vez, en los años noventa, a la liquidación definitiva de la "renta de la tierra"? ¿Se acentuará la polarización que se observa ya entre una civilización "high tech" para los pocos (expansión del "primer mundo") y una civilización de chatarra tecnológica y naturaleza maltratada para los muchos (expansión del "tercer mundo")? ¿O tocará fondo esta tendencia a la sustitución de la tierra por la técnica y se revertirá su sentido? Creo yo que en los años noventa nos tocará asistir al fin de un drama histórico que, desde una cierta perspectiva del discurso histórico marxista, puede ser vista como una historia centenaria en la que la renta de la tierra y la renta de la tecnología se encuentran enfrentadas en un conflicto a muerte.

La pregunta acerca de la capacidad que tiene el discurso marxista de ofrecer un conjunto de "categorías intermedias" a las "ciencias humanas" parece ser la que resume de mejor manera la medida de la "apertura" que el mundo de la historia académica cree que debe permitirse en relación con el marxismo. Se trata en verdad de una pregunta acerca de si el marxismo puede hacer todavía algo que ha venido haciendo por ya más de cien años, justamente

eso: aportar categorías intermedias a las reflexiones de los historiadores. Son muchísimos los "marxemas" que se encuentran incrustados en todas las ciencias sociales, y sobre todo en la historia. Pero la cuestión que es necesario plantear es bastante más radical. No sólo interesa saber en qué medida hay retazos teóricos de la obra de Marx que puedan seguir siendo integrados en otros discursos, sino en qué medida el proyecto teórico de Marx tiene todavía actualidad, puede ayudar aún a componer relatos explicativos de la vida social y de su historia.

¿Qué hacemos, por lo general, cuando hablamos de "marxismo" últimamente? Lo sentamos en el banquillo de los acusados o lo acostamos sobre la mesa de diagnóstico, lo compadecemos por la gravedad de su estado, sin dejar de juzgarlo y condenarlo por la culpa que le correspondería en las miserias de nuestro tiempo o; todo ello, por supuesto, en plena convicción tanto de nuestra inocencia impoluta como de nuestra salud inmejorable.

Hay una paradoja, en este contexto, que vale la pena mencionar. Mucho de lo mejor del "marxismo occidental" de los años veinte –piénsese en Karl Korsch o en Gyorgy Lukács– insistía en que el discurso teórico de Marx se juega total y plenamente con el proyecto revolucionario del comunismo. Afirmaba que el carácter propio del aparato conceptual construido por Marx, el de teoría crítica de la vida económica capitalista y del discurso propio de ésta, el de la crítica del "mundo burgués" en general, descansa en su inspiración revolucionaria, en una realidad extrateórica que se hace presente en él y que es, como la llamó Lukács la "actualidad de la revolución". Tal vez es esto justa-

mente, la convicción de que una transformación radical está en el orden del día, lo que parece haberse caído y esfumado junto con ese mundo histórico, el del "socialismo real", que pretendió plantearse como alternativa frente al mundo capitalista, aunque no pasó de ser su caricatura. Se trata de un desencanto ante la idea de una transformación radical que tiene lugar en una época como la de estos años, en que la crisis que domina es incluso más radical que la de los años veinte. La crisis que afecta al mundo occidental y, por extensión necesaria, al conjunto del planeta es una crisis radical; no se trata únicamente de una crisis económica, de una crisis social, política o cultural. Se trata de una *crisis de civilización* que combina y trasciende a todas ellas, de un momento en que lo que se tambalea es el esquema profundo de un comportamiento social que pretende mantener la misma armonía técnica arcaica entre el sistema de las capacidades de trabajo y producción y el sistema de las necesidades de disfrute y consumo, y que intenta hacerlo sobre un escenario que no es ya, como en la historia premoderna, el de la prepotencia de lo Otro sobre lo humano, sino un escenario en el que prevalece todo lo contrario: la prepotencia del Hombre sobre la Naturaleza. Se trata de una crisis que parecería estar reclamando una teoría tan radical como ella misma, una teoría de la "revolución total" como la que fue planteada por Marx. Y, sin embargo –y en esto consiste la paradoja–, cuanto mayor es la crisis en la que se encuentra la sociedad, más lejano le parece un discurso capaz de combinar la radicalidad con el desencanto, con la renuencia a recurrir a la fe, con la racionalidad no metafísica, como es el discurso de Marx.

Es una paradoja que invita a insistir en el planteamiento de una pregunta acerca de la historia contemporánea: ¿cuál es y en qué consiste actualmente el drama histórico principal, el que organiza a los demás y que dirá en definitiva si el discurso marxista estará de regreso, será definitivamente enterrado u ofrecerá unos cuantos retazos a lo que quede del saber reflexivo teórico? El problema está planteado: no sólo ¿qué es lo que estamos viviendo en estos años noventa?, sino, sobre todo, ¿cómo lo estamos viviendo?

El ethos romántico de la modernidad decimonónica y mitteleuropea –ethos desde el que la historia es concebida como una "revolución permanente" y desde el que esa revolución sólo puede ser concebida como un "re-crear el mundo desde la nada", como un re-hacer la vida "desde cero"– ha dejado de tener vigencia o, por lo menos, a pasado a ocupar un lugar subordinado. Muy lejos del siglo XIX, el ethos dominante en este fin de siglo ha recompuesto la vocación realista que le corresponde al discurso reflexivo en la modernidad capitalista, ha quitado el halo de actualidad a todo proyecto teórico, como el de Marx, que se resista a ver en esta forma del mundo civilizado la mejor de las formas posibles. Si a esto se suman tanto el hecho de que el discurso de Marx se juega entero en torno al concepto de revolución como la experiencia que mostró la profunda ingenuidad y la limitación de su versión romántica del mismo –versión encarnada (aunque haya sido de manera caricaturesca) en el "socialismo real"–, una pregunta se plantea ineludiblemente: ¿puede el marxismo reclamar algún tipo de actualidad en estos

"tiempos de penuria"? ¿Es capaz de construir un concepto de revolución que no se agote en la inspiración romántica del siglo XIX, que recoja la experiencia del desencanto en el siglo XX y permita combatir desde un nuevo ángulo la restauración fría y cínica del realismo moderno?

3. DEAMBULAR: EL "FLÂNEUR" Y EL "VALOR DE USO"*

Les meubles sont vastes, curieux, bizarres, armés des serrures et de secrets comme des âmes raffinées.

BAUDELAIRE

I

Tematizar expresamente la vida "de todos los días" requiere de un modo u otro la presencia de un ánimo reivindicativo o al menos de una preocupación por corregir un viejo descuido del discurso reflexivo –histórico, sociológico– sobre la vida social. Pasa necesariamente por una afirmación enfática de la vida cotidiana frente a la vida "de los días especiales"; por un reconocimiento de que la densidad histórica de lo que acontece en los días "comunes" no es menor –que es tal vez incluso más determinante– que la de los "momentos de inflexión" que tendrían lugar en los días espectaculares, tenidos generalmente por "días que hacen historia".

La necesidad de reivindicar como tema del discurso reflexivo la vida cotidiana sólo aparece históricamente cuando el prestigio de lo que acontece en

* Conferencia en la Universidad Andina "Simón Bolívar", Quito, febrero de 1996.

los grandes días disminuye o se opaca y cuando, por lo tanto, vencido el deslumbramiento, el conjunto de los sucesos nimios que ocurren en los días ordinarios puede mostrar su luz tranquila pero implacable.

La vida durante los días "especialmente cargados de historia" –días brillantes, extraordinarios, únicos– es la que pertenece a la dimensión o al plano que podría llamarse "político" de la sociedad civil, es decir, a la dimensión que es propia de ésta en tanto que colectividad cuya actividad gira en torno de la disputa violenta del poder público. Durante los días comunes y corrientes, en cambio, días opacos, ordinarios, interminablemente repetidos, la sociedad civil vive en tanto que "sociedad de civilización", en el plano básico de su actividad, allí donde ésta se contenta con reproducir calladamente el cuerpo y el espíritu de la colectividad, se mueve en torno al trabajo y al disfrute de los bienes producidos, allí donde la disputa por el poder público sólo puede actualizarse si se traduce a los términos relativamente pacíficos de la competencia interindividual.

En los tiempos de la restauración posnapoleónica, época de consolidación de la modernidad capitalista, la sociedad europea comenzó a percibir que las grandes acciones políticas –resultado de grandes decisiones tomadas por los grandes hombres en los grandes días– eran burladas sistemáticamente cuando no obedecían los lineamientos de una acción que no era suya sino "propia de las cosas mismas", que las rebasaba, que se generaba al margen de ellas, en la vida económica y sus fundamentos profundos, y que se manifestaba sordamente en el comportamiento anónimo de los diferentes sectores y clases de su propio

cuerpo. Sólo entonces, en esa primera época de decadencia de la política moderna –actividad hacía poco omnipotente–, la fuerza gravitacional de lo que ella vive día a día en su plano propiamente civilizatorio comenzó a mostrar su verdadera magnitud y a perfilarse en su especificidad dentro de la temática del discurso reflexivo.

II

Siempre ha existido una frontera entre el conjunto de actividades y de cosas que se viven como rutinarias y el de aquellas otras que se viven como extraordinarias. Desde que existe de manera propia, la sociedad humana ha sabido organizar el gasto de su energía corporal y espiritual de tal manera que la parte principal del mismo, la de orden directamente (re-)productivo, conviva en armonía con otra, menor, que está destinada a "perderse" en una cierta "desviación": en la realización de determinadas actividades no estrictamente (re-)productivas, que rompen incluso con el *telos* pragmático indispensable para la sobrevivencia de la comunidad. A la dimensión ordinaria, mecánicamente repetitiva de su actividad, el ser humano ha debido añadir otra, excepcional, que la interrumpe y perturba, que no le deja olvidar que la necesidad a la que él obedece es de orden artificial y no natural, que es una necesidad puesta por él mismo, contingente, y no una simple prolongación de la necesidad que impera en la naturaleza. Incluso en las sociedades en las que casi todo el tiempo cotidiano está absorbido por el proceso de trabajo y en las que éste consiste en

la repetición incesante de una misma operación sobre un mismo conjunto instrumental durante estaciones enteras del año, dicho proceso de trabajo se configura de manera peculiar mediante incrustaciones de gestos, acciones y palabras "inútiles", a través de la inclusión, dentro de la monotonía de su transcurso, de un sinnúmero de ocasiones que la interrumpen: momentos de escape lúdico, de ritualización festiva o de dramatización estética.

No siempre, sin embargo, la frontera entre la dimensión rutinaria y la extraordinaria de la vida cotidiana se ha mostrado en la historia de manera nítida. Es más, hasta antes de la época moderna ella fue una frontera difusa, imprecisa, a veces imperceptible. Los grandes momentos dedicados a los juegos, a las fiestas y al arte tenían sus réplicas mínimas que les permitían introducirse dentro del tiempo mayor, dedicado al trabajo y al consumo rutinarios, aprovechar sus porosidades y confundirse con él en calidad de meras refuncionalizaciones del mismo.

La tematización de la vida cotidiana por el discurso reflexivo sobre lo social sólo aparece cuando su conflictualidad inherente se vuelve manifiesta; es decir, cuando, en el mundo de la vida, la contradicción entre el conjunto de las cosas que se viven automáticamente y el de las que exigen creatividad ha dejado ya de poder ser resuelta o neutralizada de la manera en que lo era en las sociedades ajenas a la modernidad capitalista y cuando, por lo tanto, la frontera o el límite entre ambos conjuntos de cosas adquiere una nitidez y una precisión antes desconocida. Este deslinde claro entre las dos dimensiones de la cotidianidad –deslinde que expone el conflicto esencial que la

habita– sólo tiene lugar cuando el modo capitalista de la reproducción de la riqueza social llega a imponer sus exigencias sobre la organización práctica de la vida productiva y consuntiva. Entre estas exigencias, una de las principales es la de que el segmento de la jornada de trabajo durante el cual la población trabajadora es propiamente productora de plusvalor se oponga de manera excluyente a aquel otro en el que ella es improductiva para la valorización por estar dedicada a restaurar su fuerza de trabajo.

III

Walter Benjamin ofrece en su obra innumerables claves para descifrar el mundo moderno, vías de acceso difíciles pero iluminadoras a los secretos que lo vuelven enigmático; explicaciones que él descubre como de paso en el tratamiento de otros temas menos sistemáticos,[1] que explora despreocupadamente en sus primeros trechos y que asocia unas con otras en un tejido impreciso pero deslumbrante. Una de estas claves es la que abre para nosotros el secreto de la cotidianidad moderna. Esbozada una y otra vez en

[1] La crítica literaria del romanticismo alemán, el origen del drama trágico en Alemania, la presencia alegórica de la modernidad en los pasajes comerciales de la ciudad de París, "capital del siglo XIX", son los temas de sus escritos mayores. Sus numerosos ensayos prefieren también los temas concretos: la literatura de Goethe, la poesía de Baudelaire, el teatro de Brecht... Pocos son los que se deciden por algún asunto sistemático: la reproductibilidad técnica de las obras de arte, la sustancia teológica del lenguaje humano, el concepto de la historia...

los escritos del último decenio de su vida, se encuentra sobre todo en el inmenso manuscrito que comenzó a preparar en 1927, que dejó inacabado y que ha sido publicado apenas en 1983, el manuscrito conocido como *Das Passagen-Werk* [La obra sobre los pasajes]. Se trata de una idea que aparece en torno a la descripción del sentido alegórico que posee la figura del *"flâneur"* –del hombre para el que "callejear" es la actividad más genuina de su vida– como figura que personifica hasta la exageración un aspecto específico de la humanidad moderna.[2]

Sin los *pasajes*, dice Benjamin, la *flânerie*, el deambular, el vagabundeo por las calles, no hubiera desarrollado plenamente su significado.

Esos pasajes, invención reciente del lujo industrial, son corredores techados de vidrio, enlosados de mármol, que avanzan a través de bloques enteros de edificios cuyos propietarios se han unido solidariamente para este género de especulación. A ambos lados del pasaje, que recibe su luz de arriba, se alinean las tiendas más elegantes, de modo

[2] "El flâneur" se intitula el segundo de los tres capítulos –los otros, "La bohemia" y "Lo moderno"– de un libro que debía ser una especie de "modelo en miniatura" de la gran obra sobre los pasajes de París, libro que nunca vio la luz: "El París del Segundo Imperio en Baudelaire". Retrabajado, ese capítulo dio lugar al ensayo "Sobre algunos motivos en Baudelaire" (publicado en 1940 en la famosa *Zeitschrift zur Sozialforschung*, de Horkheimer y Adorno), el mismo que junto al *exposé* inicial de la obra, llamado París, la capital del siglo XIX (1936), contiene las formulaciones más acabadas de las ideas de Benjamin sobre la modernidad. (Cf. el "Posfacio" de Rolf Tiedemann a: W. Benjamin, *Charles Baudelaire, ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969.)

que un pasaje así es una ciudad, un mundo en miniatura.[3]

Esta cita de una *Guide illustré de Paris*, de 1852, le sirve a Benjamin para introducirnos en la perpectiva desde la que ha elegido mirar al mundo moderno cuando toma a la figura del *flâneur* como el enigma que hay que descifrar. Es, claramente, la perspectiva del consumo y, más aun, del consumo suntuario. Si hay un lujo en la moderna sociedad de masas, éste se encuentra en el disfrute de todo aquello que se vive en una fracción peculiar de la longitud total del día natural, en aquella que no le pertenece a la jornada de trabajo pero tampoco al tiempo programado para la reproducción física y/o intelectual de la fuerza de trabajo; en aquel "tiempo perdido" que, por mínimo que sea, es reclamado insistentemente por tantas oportunidades de participación en juegos, fiestas o experiencias estéticas que vende en oferta la industria moderna de la diversión y el esparcimiento. Benjamin parece creer que la perspectiva de aproximación más favorable para encontrar la clave del enigma de la vida moderna –vida vivida día a día por cada uno de los individuos sociales– es la que se abre a través de ese lapso de tiempo en el que tiene lugar el proceso moderno de disfrute improductivo y a través del escenario donde ese lapso transcurre. El *pasaje* es el mundo al que pertenece el *flâneur*, y el *pasaje* es un centro comercial, un "templo de la mercancía": el escenario fascinante sobre el cual las cosas de la vida moderna se ofrecen, deseosas de realizar en

[3] Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, p. 62.

el acto del intercambio el valor económico que las justifica, a costa del sacrificio de su "valor de uso".

La calle se convierte en habitación para el flâneur, que se siente en casa entre los frentes de los grandes edificios así como el burgués entre las cuatro paredes de su casa. Los brillosos letreros en hierro esmaltado de los negocios son para él adornos de pared tan buenos o mejores que las pinturas al óleo en la sala del burgués; los muros son los pupitres sobre los que apoya su libreta de apuntes; los kioscos de periódicos son sus bibliotecas y las terrazas de los cafés son balcones desde los que él, después de la jornada de trabajo, mira con desdén a su vida doméstica.[4]

IV

Lo difícil y penetrante de la visión de Benjamin está en la peculiar delimitación que hace del referente real a partir del cual debería ser posible trazar la descripción de aquello que se vive en esa fracción del tiempo y en ese escenario de la vida cotidiana. Ese referente real no es sin embargo un hombre moderno instalado en el disfrute creativo, es decir, en el consumo improductivo de objetos de lujo, sino paradójicamente, el *flâneur* callejeando como sonámbulo en el mundo de las mercancías que se ofrecen en el *pasaje*. ¿Por qué? Porque, en verdad, mirado con atención, también aquello que se vive durante el tiempo exterior al tiempo directa o indirectamente productivo se encuentra

[4] Walter Benjamin, "Das Paris des Second Empire bei Baudelaire", en *Charles Baudelaire, ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969, p. 37.

invadido e intervenido por la "lógica" del productivismo capitalista. Gastar algo más que el tiempo es, en todo caso, gastar dinero, lo que implica necesariamente mermar el ahorro y afectar así de manera negativa al proceso de reproducción de la riqueza personal: el valor económico de la cosa disfrutada viene no sólo a distorsionar sino a dañar el valor de uso de la misma. E incluso si la riqueza es abundante o excedente, como en el caso excepcional de los burgueses capitalistas, y un gasto improductivo fuera *négligeable*, también en ese caso el disfrute puro del valor de uso se volvería imposible; la prepotencia de su valor desproporcionadamente grande, que por comparación rebaja de categoría a las fortunas privadas normales y hace del consumo suntuario un consumo excluyente, termina por carcomer y vaciar el valor de uso de los objetos de lujo, que sólo puede ser tal dentro de la medida normal. El escenario del *pasaje* le impone al *flâneur* un ritmo adormecedor.[5] Un ritmo que, a través del tedio (*ennui*) –ese "índice de la participación en el sueño de la colectividad"[6] lleva al embotamiento, a una indiferencia básica ante la diversidad cualitativa del mundo. La indiferencia es el estado de ánimo que corresponde al estrato más elemental de la experiencia cotidiana moderna: el de la vigencia infinitamente repetida de un denominador común, de una equiparabilidad universal de todo valor de uso con cualquier otro.

Marx hubiera podido decir que el *flâneur* es el propietario de una mercancía cuyo valor económico es indefinidamente dubitativo, permanece suspendi-

[5] *Das Passagen-Werk*, pp. 161-162.

[6] "El tedio comenzó a ser sentido como una epidemia colectiva en los años cuarenta [del siglo XIX]." *(Das Passagen-Werk*, p. 165.)

do en la indecisión acerca de en cuál de los valores de uso de las otras mercancías va a realizarse, manifestarse o tomar cuerpo. Por esta razón el mundo de los *pasajes* es estructuralmente ambivalente, así como su sentido lo es ambiguo:

La ambivalencia es la manifestación icónica de la dialéctica, la ley de la dialéctica, en reposo. Este reposo es utopía y la imagen dialéctica es por lo tanto una imagen onírica. Tal imagen es la que ofrece la mercancía en cuanto tal: como fetiche. Tal imagen ofrecen los pasajes, que lo mismo son casa que calle. Tal imagen ofrece la puta, que es vendedora y mercancía al mismo tiempo.[7]

Al *flâneur* la ciudad se le presenta descompuesta en sus dos polos dialécticos. Se abre ante él como paisaje, pero lo encierra también, como recámara.[8]

Sólo el precio de las mercancías, su valor de cambio expresado en dinero, detiene el vaivén dubitativo del *flâneur*, su incapacidad de decidir si el *pasaje* es el paraíso del valor de uso o el imperio del valor económico, si es íntimo como una alcoba o público como el paisaje.

De hecho, el significado de la mercancía es su precio; no tiene otro, en tanto que mercancía. Por esta razón, aquí, en la mercancía, la mentalidad alegórica está en su elemento. Es la mentalidad del *flâneur*, de quien ha entrado en empatía con el alma de la mercancía, de quien identifica a tra-

[7] Walter Benjamin, "Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts", en *Iluminationen, ausgewählten Schriften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, p. 180.

[8] *Das Passagen-Werk*, p. 525.

vés de la etiqueta del precio –la credencial de entrada de la mercancía en el mercado– el objeto de sus elucubraciones, el significado.[9]

El secreto de la cotidianidad moderna, descifrado desde la perspectiva del *flâneur*, revela así el profundo pesimismo político que la forma capitalista de la organización económica reproduce incesantemente dentro de la modernidad.

Que la vida en toda su pluralidad cualitativa, en la inagotable riqueza de sus variaciones, sólo florece entre los adoquines grises y con el trasfondo del despotismo: ésta era la convicción política secreta que compartían [los portavoces de la mentalidad del *flâneur*].[10]

Pero la paz que el precio de las mercancías introduce dentro de la inquietud de la ambivalencia es sólo una paz aparente:

El mundo en el que la significación posible [del valor del que es propietario] lo hace sentirse en casa no es un mundo más amigable. Un infierno está desatado en el alma de la mercancía...[11]

La clave que Walter Benjamin nos ofrece para descifrar el secreto de la cotidianidad moderna se encuentra en esta descripción de lo peculiar del conflicto que habita en el trato más "natural" del hombre con el mundo. El mundo moderno es el "mundo de las mer-

[9] *Ibid.*, p. 466.
[10] *Charles Baudelaire...*, p. 37.
[11] *Das Passagen-Werk*, p. 466.

cancías", mundo que –perversamente– abre y prohíbe al mismo tiempo, en un solo gesto, el acceso del ser humano a toda la riqueza que el trabajo ha sabido sacar de la Naturaleza. En él, el placer hedonista es a un mismo tiempo lo más preciado y lo más impedido, lo más exaltado y lo más postergado. En la nitidez que separa dentro de la cotidianidad moderna el tiempo de la rutina productiva del tiempo de la ruptura creativa, Benjamin percibe la vigencia de un sacrificio que marca inconfundiblemente todo lo que acontece en la vida social. El sacrificio que consiste en una *sacralización represiva* del consumo en tanto que disfrute puro. Sorprendido y fascinado por todo lo que en el mundo moderno es promesa de abundancia y libertad, Benjamin es también el gran desencantado de la modernidad capitalista, el que es capaz de leer la voluntad utópica que la etiqueta del precio pretende acallar en el valor de uso de las mercancías. Dice Ernst Fischer:

Reconocer en medio de su esplendor el carácter de ruinas que tienen los monumentos de la burguesía; ver fantasmas en el mundo moderno; percibir la vaciedad del desierto en medio del ajetreo del mercado... éste es el amargo talento de Benjamin... Tiene "mal ojo" para los detalles nimios que comprometen amenazadoramente al todo, para la imperceptible decoloración de la piel que anuncia la descomposición del organismo. Pero tiene en cambio "buen ojo" para aquellos procesos moleculares, aquellas alteraciones imperceptibles que preceden a las grandes transformaciones sociales.[12]

[12] Ernst Fischer, "Ein Geisterseher in der Bürgerwelt", en Th. W. Adorno *et al.*, *Über Walter Benjamin*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1968, pp. 129-30.

4. MODERNIDAD Y REVOLUCIÓN*

Qui le croirait! On dit, qu'irrités contre l'heure,
Des nouveaux Jusués au pied de chaque tour
Tiraient sur les cadrans pour arreter le jour.

Desde hace algún tiempo, en el ámbito del discurso crítico inaugurado por Marx, venimos hablando de la necesidad de rehacer nuestros conceptos, de reestructurar nuestro discurso –liberado al fin de la gravitación que lo hacía girar, quisiéramoslo o no, en torno de aquello que Herbert Marcuse llamó "marxismo soviético". Hablamos de la necesidad de recuperar y reasumir nuestra tradición; de volver a buscar en la multifacética obra de Marx y en la variadísima producción de los marxistas del siglo XX los trazos fundamentales y los elementos que pueden ser revividos en una reconstitución abierta del discurso crítico sobre la vida moderna en este fin de siglo. Esta preocupación en torno a la actualidad del discurso marxista es el marco dentro del cual quisiera plantear esta idea.

Me propongo, en las páginas que siguen, indicar y enfatizar dos aspectos que me parecen especialmente "rescatables" en la tradición del discurso crítico de Marx.

* Conferencia en la Universidad de Santa Catarina, Florianópolis, y en la Universidad de São Luis de Maranhão, mayo de 1997.

I. MARX Y EL "VALOR DE USO"

Se ha insistido muchas veces –aunque no con mucho eco– en que la originalidad, la especificidad o peculiaridad del discurso crítico de Marx se revela incluso en su dimensión puramente formal. El discurso de Marx no es crítico sólo por el contenido, sino también, y muy especialmente, por la forma; es más, si no fuera crítico en la forma no lo sería en el contenido. Marx abre el camino a la crítica de la modernidad en el plano profundo en el que ésta es un modelo civilizatorio, una configuración histórica particular de las fuerzas productivas de la sociedad humana. Al hacerlo, percibe la imposibilidad de llevar a cabo esa crítica de manera efectiva si ella se formula dentro del flujo estructuralmente positivo o "realista" del discurso científico moderno. Ve la necesidad de construir una estructura discursiva nueva, acorde con el estado de crisis radical –civilizatoria– del mundo desde y sobre el cual reflexiona. Inventa así un nuevo tipo de discurso, el de cientificidad desconstructiva o propiamente "crítica"; su obra principal no es un "aporte revolucionario" a la ciencia económica, sino una "crítica de la economía política".

A través de esta peculiaridad del modo del discurso de Marx, y orgánicamente conectada con ella, se despliega lo original de su contenido, es decir, de su aproximación teórica al fundamento material de la modernidad capitalista, a la práctica de la "economía política". Podría decirse, en términos concentrados, que esta aproximación consiste en una crítica del proceso de enajenación en calidad de hecho determinante del conjunto de la vida moderna. El concep-

to de enajenación es el concepto central de la crítica de Marx a este "modo de vida". Según él, para construir su mundo propio, la vida moderna necesita descansar sobre un dispositivo económico peculiar, consistente en la subordinación, sujeción o subsunción del proceso "social-natural" de reproducción de la vida humana bajo un proceso "social-artificial", sólo transitoriamente necesario: el de la reproducción del valor mercantil de las cosas en la modalidad de una "valorización del valor" o "acumulación de capital". En la base de la vida moderna actúa de manera incansablemente repetida un mecanismo que subordina sistemáticamente la "lógica del valor de uso", el sentido espontáneo de la vida concreta, del trabajo y el disfrute humanos, de la producción y el consumo de "los bienes terrenales", a la "lógica" abstracta del "valor" como sustancia ciega e indiferente a toda concreción, y sólo necesitada de validarse con un margen de ganancia en calidad de "valor de cambio". Es la realidad implacable de la enajenación, de la sumisión del reino de la voluntad humana a la hegemonía de la "voluntad" puramente "cósica" del mundo de las mercancías habitadas por el valor económico capitalista.

Éste es el núcleo del discurso crítico de Marx; a partir de él es posible construir toda una estrategia de crítica de la modernidad capitalista. Y a partir de él es también posible observar en sentido crítico, a más de cien años de su formulación original, las limitaciones que lo aquejan actualmente.

Varios son los movimientos discursivos de este siglo que han marcado atinadamente dónde se encuentran los límites de la "crítica de la economía po-

lítica" y por tanto también de la crítica de la modernidad capitalista adelantada por Marx. De entre ellos, cabe mencionar aquí a la Escuela de Frankfurt y su idea de que es necesario replantear y profundizar un concepto que, pese a ser central en la argumentación del discurso crítico, se encuentra casi completamente descuidado en los textos de Marx; se trata del concepto de "forma natural" de la vida o, desde otro ángulo, del concepto de "valor de uso" del mundo de la vida. La Escuela de Frankfurt reconoce el acierto de Marx al descubrir que en el mundo moderno la vida concreta de las sociedades debe someterse a la acumulación del capital o a la vida abstracta de la valorización del valor, pero señala un vacío dentro de ese acierto; no hay en él, plantea, una tematización de lo que debería entenderse por "concreción" de la vida, no hay una problematización específica de la consistencia del valor de uso de las cosas, de la "forma natural" de la reproducción social. La tesis de la Escuela de Frankfurt afirma que Marx se detiene en el nivel de la crítica que hace el Iluminismo de la forma natural tradicional, es decir, de la que se devela mediante el trabajo guiado por la técnica mágica, y que se formula mediante la razón mítica. En otras palabras, Marx permanecería solidario de ese nivel de la crítica de la vida natural y el valor de uso tradicionales, sin proponer una crítica de esta crítica; sin avanzar, más allá de la Ilustración, hasta el cuestionamiento sistemático de la peculiar versión de la forma natural de la vida y de las cosas que esta crítica presupone.

Para la Escuela de Frankfurt, la forma de la vida y el mundo que la *Aufklärung* (la Ilustración o Iluminis-

mo) reconoce como su forma "natural" es la forma que ellos tienen de manera espontánea dentro de la modernidad capitalista. Es la figura de lo que el ser humano ha hecho con el "valor de uso" –con lo que es deseable y exigible, disfrutable y producible– después de la revolución de las fuerzas productivas que abrió el camino a la modernidad y después, por tanto, del rebasamiento de la figura arcaica de ese valor de uso, cristalizada en medio de la escasez; se trata de una figura que tiene que ser criticada porque es la que sostiene al modo de producción capitalista, siendo, en retribución, reproducida sistemáticamente por él. Es la crítica ante la cual, según los miembros de esta Escuela, Marx se detiene. Fuertemente influido, en contra de su estirpe hegeliana, por la visión del progreso técnico propia del Iluminismo francés que permeaba al Industrialismo inglés de su época, Marx no avanzaría en verdad en el camino de una crítica radical de la forma natural del mundo y de la vida en la época moderna. El ejemplo más claro es el que muestra a un Marx acrítico ante la idolatría de la técnica, confiado, como los filósofos del siglo XVIII, en que el desarrollo de las fuerzas productivas habrá de ser suficientemente poderoso como para vencer la "deformación" introducida en ellas por su servicio histórico a la acumulación del capital.

Pienso que este planteamiento de la Escuela de Frankfurt debe ser retomado. Aunque observe que se trata de una perspectiva de la vida moderna que no podía percibirse con claridad en la época de Marx, el discurso crítico de nuestro tiempo no puede dejar de ver que es una perspectiva que ha adquirido en el presente siglo una actualidad abrumadora. Que para

él es esencial definir en qué consiste lo "natural" de la forma humana o social de la reproducción de la vida; en qué consisten y cuál es la densidad histórica de las determinaciones del valor de uso; en qué medida el valor de uso que nos propone y nos impone la modernidad capitalista es en verdad el único valor de uso imaginable; en qué medida la relación que la modernidad capitalista presupone como una relación de dominio eterna e inmutable entre el Hombre y la Naturaleza es efectivamente tal; en qué medida es imaginable otra "forma natural" de la vida social, otra configuración sintetizadora del conjunto de necesidades de consumo y disfrute del ser humano con el conjunto de sus capacidades trabajo y producción; en qué medida es imaginable una relación diferente de lo Humano con lo Otro –lo no humano, lo extra-(infra- o supra-)humano. Éste es "el tema de nuestro tiempo", dado que ya no podemos contar, como tal vez pudo hacerlo Marx, con que la eliminación de las relaciones de producción capitalistas será suficiente para desatar la historia de la emancipación humana, dado que ya no podemos confiar en que las fuerzas productivas, desplegándose sin el obstáculo de esas relaciones de producción que las mantienen empozadas, liberarán una consistencia intrínsecamente emancipatoria.

Tal vez una referencia a la idea de la revolución, idea indispensable del discurso crítico, permita aclarar y desarrollar la propuesta anterior. ¿En qué medida la idea de la revolución que emplea Marx –la misma que de alguna manera ha dominado en la historia del socialismo y del comunismo durante todo el siglo XX, y que ha permeado en general todo el discurso

político contemporáneo– es una idea en la cual está en juego el problema, planteado por la Escuela de Frankfurt, de un rebasamiento insuficiente de la idea espontánea de revolución que es propia de la modernidad burguesa capitalista? ¿En qué medida, por lo tanto, la idea misma de revolución debe ser repensada y replanteada en toda su radicalidad? La crítica contenida en estas preguntas sería parecida a la que la Escuela de Frankfurt plantea sobre el problema del valor de uso: el concepto de revolución comunista planteado por Marx sería un concepto que se encuentra atado, confundido con un mito que es propio de la modernidad capitalista y que forma parte justamente de aquello que está siendo sometido a la crítica. En otros términos: entre la idea comunista de la revolución y la idea moderna o burguesa de la revolución debería haber una diferencia esencial, una diferencia que sin embargo no se hace presente.

II. EL MITO BURGUÉS DE LA REVOLUCIÓN

El mito de la revolución es un mito indispensable en la construcción de toda la cultura política dominante en la modernidad efectiva, la modernidad burguesa-capitalista. El mito de la revolución encierra una afirmación central de orden metafísico. Lejos de romper con la idea protomoderna de la sujetidad o la actividad monopolizada por un Dios único y omnipotente que ha condenado a todo lo Otro –presente en la diversidad de lo divino propia del politeísmo arcaico– a la pasividad de mero material útil para la Creación, el Hombre moderno no ha hecho otra cosa que

humanizar o laicizar esa idea: concebirse a sí mismo, mediante una "revolución" antropocentrista y antropolátrica, como dotado de la sujetidad excluyente y la omnipotencia que solía atribuir a un ser supremo ficticio. En efecto, el mito moderno de la revolución supone que el ser humano está en capacidad de crear y re-crear ex nihilo no sólo las formas de socialidad sino la socialidad misma, sin necesidad de atenerse a ninguna determinación natural o histórica preexistente; de acuerdo a él, la "segunda naturaleza", el conjunto de las normas de la convivencia comunitaria, es un material neutro y pasivo, puesto a disposición de la actividad del Hombre como sujeto de la "política".

El mito de la revolución como una acción que es capaz de re-fundar la socialidad después de arrasar con las formas de la socialidad cultivadas y transformadas por el ser humano durante milenios, de borrar la historia pasada y recomenzar a escribirla sobre una página en blanco, corresponde a este antropocentrismo idolátrico de la edad moderna. Esta *hybris*, esta pretensión exagerada, que va más allá de toda medida, es propia de la modernidad capitalista. El mito de la revolución es justamente el que cuenta de la existencia de un momento de creación o re-creación absoluto, en el que los seres humanos echan todo abajo y todo lo re-generan; en el que se destruyen todas las formas de la socialidad y se construyen otras nuevas, a partir de la nada. Esto es justamente lo que hizo la modernidad capitalista con el mundo heredado del medievo mundo tradicional, y lo pretende hacer una y otra vez con todo lo que tiene algo de tradicional, de resistente a su empresa histórica actual. El paradigma

de esta actitud revolucionaria moderna, burguesa-capitalista, se encuentra justamente en la primera época de la Revolución francesa, cuando efectivamente los revolucionarios llegaron a creer que podían incluso cambiar de lugar a la luna; la época de la modificación del calendario, cuando creyeron posible parar el tiempo; la época de la puesta en escena de una religión que debía tener por Diosa a la Razón. El origen del romanticismo está justamente en esos tiempos, cuando el mundo pudo ser visto como la Creación en proceso y el Hombre como rival del Creador, tiempos apocalípticos y mesiánicos en los que absolutamente todo fenece y absolutamente todo renace.

El mito de la revolución es un cuento propio de la modernidad capitalista; sólo para esta modernidad el valor de uso, la forma natural del mundo, no es nada y, a la inversa, el valor económico, la cristalización de energía, de actividad, de sujetidad humana, lo es todo. Es un mito que se conecta sistemáticamente con la estructura del mundo moderno; sólo allí donde rige la economía mercantil de corte capitalista, es decir, centrada en torno a un sujeto absolutamente creador –el valor que crea *ex nihilo* más valor, el capital o dinero que se autoincrementa milagrosamente–, sólo allí aparece esta idea de que efectivamente el valor de uso, y con él las formas históricas concretas de la vida social que lo constituyen como tal, pueden ser algo subordinado a una sujetidad fundamental, la del Hombre abstracto que produce y reproduce el valor económico. Ser creador consiste en poner valor; todo lo demás es secundario. Las formas concretas del mundo de la vida pueden ser sustituidas por réplicas casi perfectas de las naturales, que tienen la ventaja

de una disponibilidad y una docilidad sin límites ante las exigencias de la dinámica del valor. Sólo entonces, desde esta perspectiva totalmente obnubilada del valor valorizándose, las formas de la socialidad se presentan como meros recubrimientos o disfraces folklóricos de las funciones elementales del gregarismo humano, y las formas de la socialidad pueden ser vistas como atributos que el Hombre moderno, en su autoidolatría narcisista, puede quitar y poner a su arbitrio. El mito de la revolución resulta del esfuerzo que hace la humanidad romántica para vivir la realidad capitalista de la modernidad; se formula a partir de una especial experiencia del mundo que lo percibe como un proceso, aún inacabado, de creación, de triunfo sobre la nada y que percibe al ser humano individual en un compromiso simbiótico y en empatía con ese proceso. En este sentido, el mito de la revolución puede extenderse hasta incluir todo tipo de actividad humana, incluso la de los capitalistas o personificaciones de la sujetidad del capital; el empresario puede ser visto como un aventurero, como un hombre que arriesga su vida en la consecución de un fin altruista; como un héroe romántico que, por encima de la meta del enriquecimiento, persigue, incomprendido, el perfeccionamiento del conjunto de los valores de uso de la comunidad a la que pertenece y en consecuencia la felicidad de la misma.

III. EL SOCIALISMO Y LA IDEA DE LA REVOLUCIÓN

En el concepto comunista o socialista de revolución ha prevalecido siempre una ambigüedad. Ha sido,

por un lado, un concepto que hace referencia a la transformación radical de las relaciones de producción, es decir, el concepto cuyo referente sería una acción que pretende eliminar de dichas relaciones su consistencia explotativa, la peculiar sintetización que ellas hacen del cuerpo social mediante el sacrificio sistemático de una parte del mismo (una clase) en beneficio de la otra. Éste ha sido el eje central, el elemento clave de la idea socialista de revolución: se trata de una transformación social emancipadora, dirigida a eliminar el "pacto" de esclavitud –sea premoderno (directo) o moderno (a través del salario)– que somete unos seres humanos a otros con el fin de garantizar la cohesión de la comunidad, un "pacto" que, si alguna vez pudo haber tenido su justificación en la escasez, en la indefensión de lo humano ante lo otro, carece completamente de fundamento después del perfeccionamiento moderno de las fuerzas productivas. El momento de re-fundación, de re-creación o invención de nuevas formas de socialidad, de nuevos "pactos" y nuevas figuras para las relaciones de producción acompañaba necesariamente al núcleo del concepto de revolución como emancipación.

Junto a esta idea de revolución, el comunismo y el socialismo ha empleado otra, que plantea un problema sumamente complejo que debería movernos a la discusión: la idea de que revolución quiere decir sustitución de la sociedad humana tradicional por una nueva sociedad, completamente moderna, es decir, diseñada de acuerdo al progreso de las fuerzas productivas, concebido éste, en definitiva, como una adaptación de la sociedad al progreso técnico de los medios de producción. Se trata de una idea que plan-

tea la eliminación del tipo de ser humano tradicional, el tipo arcaico, y la sustitución de él por un nuevo tipo, el "hombre nuevo", generado en la modernidad como hechura de sí mismo: el ser humano modelado para los nuevos medios de producción, para la sucesión de revoluciones industriales, para la marcha indetenible del progreso. La pretensión de construir un hombre nuevo apareció ya en el Renacimiento. Después de la ascesis cristiana de la Edad Media, que había intentado borrar los apetitos del cuerpo y los valores de uso del mundo terrenal –en busca de la reducción del ser humano a la única sustancia que puede merecer la salvación, a la sustancia universal y abstracta de la que está hecha el alma–, el ciudadano de la época renacentista, el contemporáneo del triunfo de las nuevas fuerzas productivas, necesita y se cree capaz de recomponer la consistencia cualitativa del mundo de la vida, de recomponer para sí mismo una identidad concreta y de inventar todo un nuevo sistema para los valores de uso. Es una necesidad y es una creencia que son todavía inocentes, que ven en su creación una recomposición y no una creación *ex nihilo*. Pero que anuncian ya la prepotencia del sujeto político moderno, la desmesura de una actividad que suprime y hace tabla rasa de la naturalidad tanto animal como histórica de la socialidad humana y pone en lugar de ella una "naturaleza artificial", creada *ad hoc* para satisfacer el pedido del progreso técnico administrado por el mercado capitalista. El mundo moderno, burgués-capitalista es el mundo de la revolución permanente. Es el mundo que desprecia al hombre en nombre del super-hombre.

El concepto comunista o socialista de revolución ha compartido también esta idea. Por un lado, como dijo Marx, la revolución comunista es pensada como posible aquí y ahora: siempre, en la época moderna, las condiciones están maduras para tratar de transformar radicalmente las relaciones de producción, de quitarle su estructura explotativa. Pero, por otro lado –y estamos ante el proyecto a largo plazo propio primero de la socialdemocracia y después del "socialismo real"–, la revolución socialista es concebida como una meta futura, a la que hay que acercarse a través de un proceso acumulativo de modernización, de sustitución del viejo tipo de hombre, el tipo arcaico, por uno nuevo, completamente inédito.

La modernidad capitalista se asume a sí misma como un proceso revolucionario radical en este sentido metafísico, un proceso de sustitución de una esencia humana por otra. Y, paradójicamente, el socialismo que se autocalifica de "reformista" no pretende otra cosa que terminar o completar este proyecto.

En el caso de la primera idea de revolución, la de una transformación radical, lo que se persigue es un modo de modernidad diferente de la modernidad capitalista establecida; algo que en principio es siempre posible aquí y ahora: la transformación de esta modernidad en otra diferente, emancipadora. En el otro caso, en cambio, en la idea de revolución como sustitución del hombre por un superhombre, curiosamente, se insiste en perseguir el mismo tipo de modernidad, y se plantea que, precisamente, esta modernidad es ya la revolución; que la revolución ya está en marcha, que es una y la misma cosa con la modernización y que el paso hacia el superhombre

se viene dando lentamente, en la medida en que el progreso avanza impulsado por la iniciativa y el espíritu de empresa del capitalista.

Hay, pues, una ambigüedad en el concepto de revolución que han empleado el comunismo y el socialismo durante el siglo XX. Una ambigüedad que hasta ahora se ha decidido siempre por el segundo lado, por lo planteado por Bernstein, Kaustky y la socialdemocracia alemana, y retomado por el marxismo soviético. Para el socialismo, de lo que se ha tratado en última instancia ha sido de sustituir al Hombre por el Superhombre; en lo que se ha empeñado ha sido en barrer todas las formas naturales tradicionales para sustituirlas totalmente por otras nuevas, creadas en la mesa de planificación y diseño de los comités centrales y sus ingenieros sociales.

El "desencanto" que estamos viviendo en este fin de siglo parece ser el resultado de una desilusión real con la apuesta romántica del mito revolucionario; la consecuencia del reconocimiento de que algo así como una bondad espontánea de las fuerzas productivas no existe, de que las posibilidades que hay de entrar en empatía con la voluntad de las mismas apuntan más en un sentido destructivo que en uno creativo, de que la revolución no puede consistir en una simbiosis con la marcha del progreso y su seguro conflicto con la estrechez de las relaciones de producción. Es un desencanto respecto del horizonte del ethos romántico, dentro del cual se desenvolvía el propio Marx. No es posible ya, después de lo que ha tenido lugar con las fuerzas productivas durante los más de cien años que nos separan de la muerte de Marx, seguir considerándolas inocentes, espontánea-

mente afirmadoras de la vida, inspiradas en una tecnología en principio neutral. Hoy sabemos a ciencia cierta lo que Marx percibía apenas en sus comienzos: que la técnica está marcada por la forma capitalista de la producción en la que fue desarrollada, que lleva en sí misma la impronta de su estructura explotativa. Y sabemos además que la forma capitalista de la reproduccción social es una forma que sólo se mantiene si reconfigura sistemáticamente otras formas civilizatorias mucho más antiguas que ella –formas que un proceso revolucionario tendría también que anular– en las que las posibilidades de una existencia emancipada se encuentran negadas de principio.

La cuestión que es necesario plantearse es la siguiente: ¿qué posibilidad tiene hoy el nuevo discurso crítico de construir un concepto de revolución que no sea el de la acción romántica –"romántica" en el sentido en que lo hemos planteado, y no en el sentido de "idealista" o "consecuente con sus principios"–, que no esté ligado al ethos romántico y a su convicción de una simbiosis del destino individual con el sentido de la creación? ¿Cuál es la posibilidad de construir un concepto de revolución en torno a la idea de una eliminación radical de la estructura explotativa de las relaciones de producción, un concepto que efectivamente se adecue a una crítica de la modernidad capitalista en su conjunto?

¿Es pensable una modernidad no capitalista? ¿Cuál podría ser y en qué podría consistir? ¿Es posible, frente a la barbarie que se extiende, una defensa de la vida que no implique el retorno a lo arcaico, el abandono de la modernidad, la destrucción del nuevo plano de relación entre lo humano y lo otro con-

seguido por la técnica? ¿Es posible darle a la modernidad de las fuerzas productivas un sentido diferente al capitalista? Sólo en el ámbito que abren estas cuestiones resulta posible preguntar: ¿cuál es la idea de revolución que sería propia del tránsito civilizatorio en el que nos encontramos?

5. LO POLÍTICO EN LA POLÍTICA*

> *Wir wollen heute unter* Politik *nur vestehen: die Leitung oder die Beeiflussung der Leitung eines* politischen *Verbandes, heute also: eines* Staates.
>
> MAX WEBER[1]

I

Nada obstaculiza con mayor fuerza la descripción de la figura particular que presenta la cultura política de una realidad social histórico-concreta que la suposición, defendida obstinadamente por el discurso moderno dominante, de que la puesta en práctica de lo político pertenece en calidad de monopolio al ejercicio de "la política".

Sigue en su lugar la afirmación de Aristóteles: lo político hace la diferencia específica que distingue al ser humano en medio de los seres que le son más cercanos, los animales. Lo político, es decir, la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la

* Exposición en el Centro de Estudos Sociais de la Universidade de Coimbra, julio de 1996.

[1] Bajo *política* queremos entender hoy: la conducción o influencia sobre la conducción de un conglomerado *político*, es decir, de un *estado*.

vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma. Lo político, la dimensión característica de la vida humana, se actualiza de manera privilegiada cuando ésta debe reafirmarse en su propia esencia, allí donde entra en una situación límite: en los momentos extraordinarios o de fundación y re-fundación por los que atraviesa la sociedad; en las épocas de guerra, cuando la comunidad "está en peligro", o de revolución, cuando la comunidad se reencuentra a sí misma.

Pero lo político no deja de estar presente en el tiempo cotidiano de la vida social; lo está, y además de dos maneras diferentes. Primero, de una manera real, es decir, en calidad de actividad especialmente política, que prolonga ese tiempo extraordinario y hace de él una permanencia paralela en medio del tiempo cotidiano; lo político se concentra entonces en el trabajo que –lo mismo legislando e interpretando a partir de la forma social establecida que ejecutando o imponiendo la voluntad comunitaria a través de lo que ella dispone–, en un sentido, completa y en otro prepara la acción transformadora de la institucionalidad social, propia de las grandes ocasiones de inflexión histórica. Y segundo, en el plano de lo imaginario, como un trabajo "a-político" que cumple sin embargo de manera paradigmática con aquello que acontece en el momento extraordinario de la existencia humana, el momento político por excelencia: reactualiza, en el modo de lo virtual, el replanteamiento y la reinstauración de la forma social en cuanto tal, su interrupción y reanudación, su fundación y re-fundación. Lo político se hace presente en el plano imaginario de la vida cotidiana bajo el modo de una

ruptura igualmente radical, en unos casos difusa, en otros intermitente, del tipo de realidad que prevalece en la rutina básica de la cotidianidad. Esta ruptura de la realidad rutinaria se cumple en la construcción de experiencias que fingen trascender las leyes de la "segunda naturaleza", la naturaleza social: las experiencias lúdicas, las festivas y las estéticas, todas ellas infinitamente variadas, que se llevan a cabo en medio de las labores y el disfrute de todos los días.

Por esta razón, la puesta en práctica de lo político sólo puede ser entendida adecuadamente si se ve en ella una combinación compleja de dos versiones de diferente orden, genuinas ambas, de la actualización de lo político en la vida cotidiana, y no cuando se la contempla reducida a los márgenes de la gestión política pragmática, la que trabaja sólo en el ámbito real de las instituciones sociales.[2]

II

Sólo otra obnubilación del discurso moderno sobre la cultura política puede equipararse a ésta; es la que, a su vez, toma aquella de las dos vías de la puesta en práctica cotidiana de lo político, la que se constituye en el plano de lo real como actividad especialmente política, y la reduce a una sola de sus versiones, la *política pura*, constituida por el conjunto de actividades

[2] Lo político sólo se reconoce a sí mismo como tal, y deja de identificarse con *lo religioso*, cuando sus dos modos de presencia –el real y el imaginario– dejan de cumplirse confundidos entre sí y el segundo de ellos es puesto por la vida social en calidad de apolítico.

propias de la "clase política", centradas en torno al estrato más alto de la institucionalidad social, el del estado, aquel en que la sociedad existe en tanto que *sociedad* exclusivamente "*política*".

Hablar de la presencia de lo político como actividad especialmente política no puede, sin embargo, eludir una referencia más general a todo tipo de actividad de gestión que actúe dentro y con las instituciones puestas ahí por la sociedad para regular su propia socialidad, para guiar la alteración histórica de las formas adoptadas por ésta. Eludir tal referencia equivale, en una época como la actual, de crisis global de la cultura política moderna, a huir del imprescindible momento autodestructivo que hay en todo discurso crítico y preferir la complacencia en el propio prejuicio.[3]

La socialidad del ser humano, el conjunto de relaciones que establecen los cauces de la convivencia entre los individuos, se constituye como una transnaturalización de la gregariedad animal, como una (re)conformación del conjunto de las funciones vitales, una reconfiguración que al alterarlas y torcerlas, entra en un conflicto insalvable con ellas y hace de la condición humana una realidad estructuralmente contradictoria. En las formas de la socialidad humana cristaliza así una estrategia de supervivencia, que es a un tiempo un principio de autoorganiza-

[3] Elusión que, por lo demás, obedece dócilmente la disposición básica de la cultura política en la modernidad capitalista: suponer a tal punto incuestionable la justificación real y la bondad de lo que Marx llamó "la dictadura del capital", que la sola mención o tematización de la misma –no se diga su discusión– implica ya la ruptura de un tabú.

ción y una clave de conexión con lo otro, lo extrahumano.[4]

Las formas propiamente sociales dentro de las que se reconfigura la gregariedad animal toman cuerpo concreto en el sinnúmero de instituciones que regulan la socialidad, instituciones que tienen que ver con todos los aspectos de la convivencia –unos más "públicos", otros más "privados"– y que abarcan por tanto desde las instituciones de parentesco hasta las instituciones religiosas, pasando por las instituciones laborales, civiles, etcétera.

Es claro que cualquier alteración de una de las formas que definen y dirigen la vida social tiene que alterar también, a través de la totalidad práctica de la convivencia, a todas las demás. Por ello, sólo una muy severa (y sintomática) restricción de lo que debe ser tenido por *política* –que se añade a la disminución previa de lo que puede ser visto como *político*– permite al discurso reflexivo de la modernidad establecida dejar de lado una parte sustancial de todo el conjunto complejo de actividades que modifican, ejecutan o adaptan realmente la vigencia institucional de las formas sociales y adjudicar la efectividad política exclusivamente a aquella que, desde su muy particular (y peculiar) criterio, reúne las condiciones

[4] A la *sittlichkeit*, al mundo de las instituciones o de la cultura, en el que adquiere concreción la socialidad de la existencia humana, la define Hegel como *"die* Idee der Freiheit, *als das lebendige Gute*, [...] *der zur vorhadenen Welt und zur Natur des Selbstbewßtseins geordene Begriff der Freiheit"* (el ideal de la libertad como lo bueno dotado de vida, [...] el concepto de libertad que ha devenido en mundo presente y en naturaleza de la autoconciencia). *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), p. 156.

de ser, primero, una actividad "pública" y, segundo, una actividad "racional". Una aproximación crítica a la cultura política no puede dejar de insistir en que la realización de lo político por la vía de la actividad especialmente política tiene necesariamente que ver, sin excepción, con todas estas instituciones concretizadoras de la socialidad, instituciones que pertenecen a órdenes muy diferentes.

III

Constantemente, no sólo en la tradición del discurso marxista sino incluso en teorías ajenas, por no decir hostiles, a la construcción filosófica de G. W. Hegel, numerosos tratadistas contemporáneos de la política moderna hacen uso de la oposición conceptual desarrollada por él entre "sociedad civil" y "estado". El vivir en sociedad es reconocido por ellos como un hecho que tiene lugar en dos planos o niveles: uno, en el que la sociedad se constituiría como *sociedad civil* o burguesa y, otro, en el que lo haría como *sociedad política* o ciudadana. Hegeliana viene a ser también en ellos –en sus mejores momentos, cuando reconocen que la materia prima política que puede suponerse en la sociedad civil está reelaborada y perfeccionada en la sociedad política– la exclusividad que le atribuyen a la socialización constituida en torno a los asuntos del estado en la puesta en práctica de lo político; exclusividad que queda asegurada ya en la definición establecida de los términos: "político", dicen, es todo lo concerniente a los asuntos del estado, así como, a la inversa, "estatal" sería todo lo

concerniente a la vida política de la sociedad.[5]

Esta permanencia de los planteamientos de Hegel en las discusiones contemporáneas de la teoría política habla del lugar destacado que ocupa la perspectiva de este clásico entre las que intentan describir las múltiples maneras que tiene la socialidad del ser humano –la convivencia como interacción de los individuos dentro de la comunidad– de adquirir concreción y de ofrecer por lo tanto un escenario propio para el ejercicio o actualización de lo político como *política*.

Para Hegel es indispensable distinguir tres principios de constitución de estas relaciones interindividuales en medio de la comunidad, correspondientes a tres dimensiones o modos de la socialización concreta, que interactúan entre sí totalizándose en un orden jerárquico.

Toda su obra *Lineamientos básicos de la filosofía del derecho,* y en especial la parte tercera de la misma, dedicada al tratamiento de la *sittlichkeit* (la "eticidad", la institucionalidad o incluso la cultura política), está armada en referencia a una distinción sumamente elaborada de tres estratos o tres niveles superpuestos de

[5] El prejuicio que afirma "no hay más política que la estatal" conduce a un empobrecimiento sustancial de lo que puede entenderse por "cultura política". La idea de democracia, por ejemplo, secuestrada por este prejuicio, explicitada por el mito que confunde la sujetidad comunitaria con la sujetidad del capital, pierde su sentido esencial, el de apuntar hacia toda la multiplicidad de figuras que puede adoptar la presencia del pueblo en su propio gobierno, y tiende a referirse solamente a una suerte de mecanismo de representación de los intereses de los socios de una empresa en las disposiciones de su consejo de administración. (Véase, al respecto, del autor, "Posmodernismo y cinismo", en: *Las ilusiones de la modernidad*, México, 1995).

una misma vida social, que a su vez serían también tres momentos de su desarrollo; son los que él llama la "sociedad natural" o "familia", la "sociedad civil" o "burguesa" y la "sociedad política" o "estado".[6]

En primer lugar, afirma Hegel, los individuos sociales, establecen relaciones de convivencia cuyas determinaciones son propiamente "naturales". La sociedad humana se organiza antes que nada sobre la base de una regulación o una donación de forma que afecta a las relaciones más elementales de los cuerpos de las personas como miembros que forman parte del cuerpo colectivo de la sociedad: a las relaciones de convivencia maritales, filiales, fraternales que, pasando por otras de parentesco ampliado, se extienden hasta las de pertenencia a un clan, a una tribu, a una comunidad elemental, relaciones todas a las que él subsume bajo el concepto de "familia".

La sociedad como comunidad natural, cercana al grado cero de la socialidad –en el que efectivamente lo humano esta presente en su primer momento, el de transnaturalización o rebasamiento de lo animal–, regula los alejamientos y los acercamientos, los favores y las deudas, las culpas y los merecimientos, los privilegios y las postergaciones que conectan a los individuos entre sí; organiza las pulsiones de los cuer-

[6] No sólo dos, como lo hace la politología moderna, a la que la socialidad natural o del orden familiar se le presenta como un tema ajeno, que le correspondería tratar a la antropología etnológica; algo que puede ser dejado de lado en el estudio de la vida política moderna por cuanto hace referencia a determinaciones propias de sociedades arcaicas o primitivas, es decir, de sociedades que habrían sido ya rebasadas por la historia, y que no tiene por tanto una importancia actual.

pos "en el lenguaje de la afectividad" y juega de esta manera el juego del poder con las relaciones entre ellos. Cuando estas prohibiciones, preferencias y disposiciones de todo tipo, que tienen originalmente una medida únicamente "familiar" o tribal, se expanden hasta la escala total de la vida comunitaria entran a constituir lo que podría llamarse el *primer nivel*, embrionario pero fundamental, de *la política*.

La sociedad natural, dice Hegel, genera permanentemente su concreción elemental para la socialidad. Aunque es superada y sustituida por la constitución de otras formas de socialidad más desarrolladas, no es ni puede ser aniquilada, sino que está siempre allí *en tanto que trascendida* por ellas.

Por su parte, el nivel de la sociedad civil sólo se presenta para Hegel en un segundo lugar, que supone al primero. La socialización de los individuos los tiene en cuenta aquí en tanto que sujetos productores y consumidores de la riqueza social, pero de ésta en su forma mercantil, es decir, abstracta, como cúmulo de valores que puede intercambiarse por dinero, dejarse sustituir o representar por él. Se concretizan aquí como *bürger*, "burgueses" o propietarios privados, comprometidos, en tanto que demandantes y oferentes de bienes comprables y vendibles, en una guerra de competencia de todos contra todos; concreción que les viene del ser aliados o enemigos, socios o contrincantes entre sí, y que, gracias a los sutiles mecanismos de la esfera de la circulación mercantil, son capaces de contratar entre ellos todo un complejo conjunto de asociaciones destinadas a promover y defender los intereses de realización del valor económico de la parte de la riqueza mercantil que detentan en propiedad.

Podría decirse, a partir de esto, que un *segundo nivel de la política* se encuentra en el plano de la concreción burguesa de la socialidad, un nivel constituido por los juegos de poder que tienen lugar en las complejas relaciones de los diferentes tipos y las diferentes jerarquías de los propietarios privados entre sí. En él, la política espontánea no está ya solamente *in nuce*, como lo estaba la primera, la natural, aunque sí se encuentra en un estado incipiente y torpe que la sume en una autocontradicción: la política espontánea o "en bruto" de la sociedad civil supone una *res publica* cuya consistencia debería ser la simple coincidencia o suma de los asuntos egoístas de los propietarios privados, asuntos que sin embargo son en sí mismos, necesariamente, una negación de la *res publica* en cuanto tal.

Un *tercer nivel de la política*, en el que ésta se mostraría en el desarrollo pleno de su consistencia, sería aquel que socializa a los individuos en calidad de ciudadanos. Entre el burgués y el ciudadano, dice Hegel, hay un abismo igual al que hay entre el individuo natural, de la tribu, de la "familia", y el individuo burgués de la esfera de los negocios mercantiles. El ciudadano es el individuo cuya socialidad se concretiza en el escenario donde los juegos del poder giran en torno al bien general, a la *res publica* propiamente dicha, al conjunto de asuntos e intereses que comprometen a la comunidad humana como sujeto autoconsciente y autárquico, en pleno uso de su libertad y autonomía. El ciudadano es el habitante de la sociedad como estado, como sociedad propiamente política. El burgués, en principio, no está predispuesto a ser ciudadano; es más, está más bien predispuesto en

contra de la ciudadanía. Preocupado por sus intereses privados, sólo percibe los intereses de la comunidad en calidad de ventajas u obstáculos para los primeros. Para él, incluso, la mejor manera de velar por los intereses de la comunidad consiste en que cada quien vele por los propios: la "mano oculta" del mercado se encarga de quintaesenciar los egoísmos privados en bien público. La constitución de la sociedad política implica así una metamorfosis radical, una transfiguración esencial del escenario de la sociedad burguesa: el descubrimiento de un horizonte que está completamente cerrado y negado en ella, el de la *polis* o comunidad en la que lo humano prevalece sobre lo animal, lo social sobre lo natural, y que por lo tanto no está restringida a los límites de una nación o una colectividad local sino que se abre en principio a todo el género humano.

IV

De acuerdo con la teoría sistemática de Hegel, la sociedad burguesa de los individuos socializados como propietarios privados impone su racionalidad mercantil sobre la racionalidad comunitaria de la sociedad natural. Las relaciones naturales son interpretadas, refuncionalizadas, subsumidas por ellas. La racionalidad mercantil es universalizadora en abstracto, dado que parte de la posibilidad de reducir la riqueza cualitativa del valor de uso a la sustancia única del valor económico, de tratar a la riqueza no como un cúmulo de bienes sino como una suma de valores. Es capaz de calcular con el mundo como si

fuera un puro objeto, y de desatar así la capacidad productiva del trabajo humano. Por esta razón, el nivel burgués de la sociedad mira desde arriba al nivel natural, como un escenario demasiado cercano a la animalidad; lo tiene por irracional y contradictorio, víctima de la magia y el absurdo, necesitado de una represión que lo encauce en las vías de la civilización.

Pero lo que sucede con la sociedad natural sucede también con la sociedad burguesa. La sociedad propiamente política, el estado, mira también hacia ella por encima del hombro. Ante su racionalidad dialéctica, la racionalidad abstracta, que tanto ensoberbecía al burgués, se revela como ciega para las astucias cualitativas del mundo y obtusa en la interpretación de las estratagemas de la historia, y termina por mostrarse tanto o más incoherente y prejuiciada que la natural. Sólo reprendida y encauzada por la actividad totalizadora de la vida ciudadana, la agitación infraestructural de la vida burguesa puede adquirir sentido y validez. En la teoría de Hegel prevalece fuertemente una noción del progreso como una secuencia jerarquizada en términos tanto sistemáticos como históricos: la sociedad civil supone a la sociedad natural y avanza más allá de ella así como la sociedad política supone a la sociedad civil y la rebasa; dicho en otras palabras, la sociedad política es la "verdad" –aquello hacia lo que se abren sus posibilidades más extremas– de la sociedad civil, que es a su vez la "verdad" de la sociedad natural. Hay que enfatizar, sin embargo, que este "progresismo" hegeliano se afirma a sí mismo como "dialéctico", es decir, como un progresismo para el que lo nuevo, lo más alto o lo mejor no vive de anular y sustituir a lo anterior, lo inferior o lo peor, sino

por el contrario de superarlo (*aufheben*), de retrabajarlo, de rebasarlo e integrarlo permanentemente. Es así como la sociedad natural no es aniquilada o anulada por la forma civil de la socialidad, ni ésta por el estado, sino que una y otra están siendo refuncionalizadas cada una por la posterior; ambas están siendo siempre reprimidas y remodeladas, pero se mantienen como sustratos imprescindibles.

El progresismo dialéctico de Hegel es un progresismo absoluto. Las políticas espontáneas que se generan en la sociedad natural y en la sociedad civil sólo son el material vivo con el que se hace la política pura o auténtica que es la del estado o de la sociedad política propiamente dicha. El mecanismo de la superación dialéctica, en la que el nuevo estadio supera y a la vez mantiene al estadio anterior, no deja ni puede dejar residuo o desecho alguno en los distintos tránsitos que marcan su progreso; es un mecanismo necesariamente omni-integrador, puesto que cualquier falla suya implicaría el desmoronamiento de la coherencia del sistema.

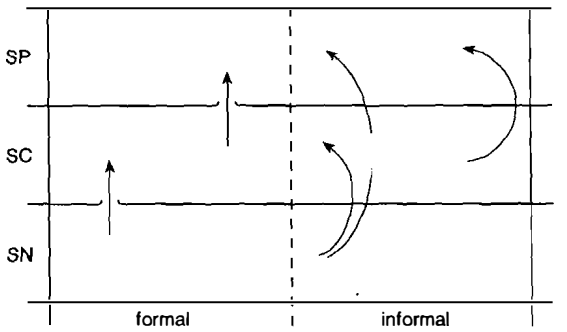
Hegel es sin duda el mejor de los defensores de la idea de que la política del estado o política pura es la única que cuenta realmente en la vida real y en el proceso histórico de las sociedades. La superioridad de su defensa convierte a todas las demás en versiones disminuidas de ella.

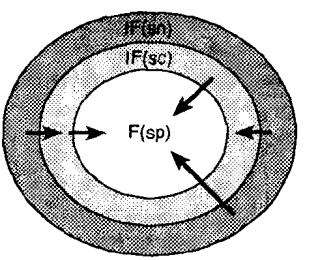
V

Una aproximación crítica a la cultura política en la actual crisis de la modernidad no necesita compartir

FORMALIDAD E INFORMALIDAD EN LA POLÍTICA MODERNA

Los tres planos o esferas de ejercicio de la política:
la sociedad natural
la sociedad civil
la sociedad política





F(sp): política formal (realización de la protopolítica de la sociedad civil)

IF(sc): política informal I (acción de la protopolítica no integrada de la sociedad civil)

IF(sn): política informal II (acción de la protopolítica no integrada de la sociedad natural)

la tensión totalizadora que el idealismo imprimió a la teoría hegeliana clásica de la *sittlichkeit*. En esa medida no deja de ser sugerente reconocer que, aparte del proceso que convierte a las políticas espontáneas de la sociedad natural o de la sociedad civil en política genuinamente estatal, existe con igual validez e incluso en ocasiones con mayor fuerza que él, un ejercicio periférico de la actividad política espontánea; una política que no se deja integrar en "la política", que mantiene su autonomía y que, a un lado de la política pura, se hace presente en el plano formal o consagrado de la vida estatal precisamente como "impureza" de la política o como "política" espuria o falsa; una política desautorizada, incluso clandestina, que está sin embargo en condiciones de obligar a la "política pura" a entrar en trato y concertación ilegales –muchas veces "corruptos"– con ella.

En el escenario que en principio debería ser propio y exclusivo de la política pura o estatal actúan sin embargo, reacomodándolo y ocupándolo, al menos tres modalidades de política "impura": una, cuyo origen y sustentación es natural, otra, en la que el mismo es burgués, y una tercera que combina a las dos.

Hay, primero, la política "informal" proveniente de las luchas por el poder que se gestan en el nivel natural de la socialidad, un nivel que la civilización desarrollada por la modernidad capitalista ha alcanzado a reprimir y deformar pero no a anular y sustituir. Es una autoafirmación "salvaje" de la primera figura de la política espontánea o "proto-política", que resulta de la necesidad insatisfecha en la sociedad de que la concreción de su actividad política disponga también de una dimensión corporal; se trata de una

política que, al no encontrar la manera de traducirse a los términos abstractos de la socialidad burguesa, que salta por sobre ella para incidir sin mediaciones en la vida estatal o puramente política, transformándola en gran medida en un juego irracional y cuasi religioso de poderes carismáticos.

Luego hay la política "informal" más poderosa, que es la "proto-política" de la sociedad burguesa pero en tanto que no civilizada o no mediada por la socialidad ciudadana; resultado de su acción exterior y directa sobre la política estatal. Se trata de una actividad que subordina bajo su dinámica particular lo que la política estatal tiene de política económica y provoca así un crecimiento desproporcionado de este contenido a expensas de otros que, en principio, serían incluso más determinantes que él. Se trata de la política burguesa que permanece "en bruto" y que emana del juego de intereses de los individuos sociales tal y como aparecen en la esfera de la circulación mercantil capitalista: asociados como hombres de negocios (banqueros, comerciantes, industriales, etc.) o como agrupaciones de trabajadores empeñadas en la defensa del salario y las prestaciones sociales. Es la política que llega a imponer en la vida estatal una reducción de horizonte según la cual la preocupación por la vida de la comunidad coincide con la preocupación por la acumulación de los capitales de los principales capitalistas y por su coda, el mantenimiento de la propiedad privada de todos los demás.[7]

[7] El fenómeno del *caciquismo*, del cual es imposible prescindir en una descripción de la historia política real y de la realidad política actual en los países de modernidad católica, en particular los de la América latina, es tal vez el mejor ejemplo de lo que sucede

El tercer tipo de política "espuria" está dado por la combinación de los dos anteriores y se hace presente en la multiplicidad de fenómenos de "carisma tecnocrático" que aparecen una y otra vez con intermitencia más o menos frecuente en calidad de impurezas salvadoras de aquello que en realidad sustituyen: la actividad política como actividad autoconsciente de la comunidad en cuanto tal.

Dada esta condición de intervenida de la política pura, estatal o de la sociedad política, es justificado decir que se trata de una actividad sumamente acotada y restringida en las sociedades modernas. La idea de que existe algo así como la comunidad, de que puede haber la posibilidad de regular y definir de otra manera la producción y el consumo, la organización de las ciudades, la relación entre el campo y la ciudad, la convivencia de una sociedad dentro de su presente y abierta a su futuro, idea conectada con una preocupación propiamente política por el bien común, está fuertemente opacada en el discurso real de la política moderna.

Acercarse a la descripción y explicación de esta "impureza" de la política podría echar luz sobre ciertas zonas de la vida política que la teoría política contemporánea ha descuidado –ha denegado sistemáticamente– y que demuestran ser cada vez más determinantes para la compleja actividad política "realmente existente" en este fin de siglo.

Cuando la institucionalidad política de la modernidad dominante pretende ignorar las que para ella son "impurezas" de la vida política real. Expulsadas por la puerta, desdeñadas como formas genuinas de la actividad política, se introducen en ella por la ventana, ilegal, corruptamente, dando como resultado "legalidades" e instituciones paralelas, manifiestamente monstruosas.

6. VIOLENCIA Y MODERNIDAD*

Los Clásicos no establecieron ningún principio que prohibiera matar. Fueron los más compasivos de todos los hombres, pero veían ante sí enemigos de la humanidad que no era posible vencer mediante el convencimiento. Todo el afán de los Clásicos estuvo dirigido a la creación de circunstancias en las que el matar ya no sea provechoso para nadie. Lucharon contra la violencia que abusa y contra la violencia que impide el movimiento. No vacilaron en oponer violencia a la violencia.

BERTOLT BRECHT
Me-ti. El libro de las mutaciones

I

En este fin de siglo, en las regiones civilizadas del planeta, la actitud dominante en la opinión pública acerca de la violencia ha cambiado considerablemente, si se la compara con la que prevalecía a finales del siglo pasado. También entonces, por supuesto, se repudiaba el empleo de la violencia como recurso político de oposición a las instituciones estatales establecidas –fuese él lo mismo si era un empleo espontáneo que uno preparado. Pero aunque

* Ponencia en el Coloquio Internacional sobre la Violencia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, mayo de 1997.

era recusado en general, no dejaba, sin embargo, de ser justificado como circunstancialmente legítimo en ciertas coyunturas históricas o en determinadas regiones geográficas. ¿Qué se le podía objetar a la violencia de los "camisas rojas" de Garibaldi, por ejemplo, si había actuado no sólo en bien del progreso y la libertad, sino además en Italia? Hoy en día, en cambio –según insisten en inducir y expresar los *mass media*–, ese empleo es rechazado no sólo en general sino de manera absoluta. Después de la caída del Imperio soviético y la "restitución" de los estados genuinos en la Europa centroriental, la opinión pública civilizada no cree posible la existencia de ningún caso de empleo de la violencia contra la entidad estatal que pueda ser justificado. Al estado, en sus dos versiones complementarias, es decir, como institución nacional y como institución transnacional, le correspondería el monopolio total y definitivo del uso de la violencia.

En efecto, para la opinión pública dominante, tanto la capacidad de resolver conflictos conforme a derecho como la capacidad de abarcar con su poder el conjunto del cuerpo social habrían alcanzado en la entidad estatal contemporánea un grado cercano a la perfección. Esta cuasi perfección de la entidad estatal sería justamente la que hace impensable el aparecimiento de un conflicto que llegara a ser tan agudo o tan inédito entre ella misma y el cuerpo social, como para justificar o legitimar una ruptura en contra suya de su detentación excluyente del derecho a la violencia.[1] Esta confianza en una concordancia ple-

[1] El uso "informal" de la violencia represiva –el de las

na entre el estado y la sociedad es la que no existía en la opinión pública de hace cien años y la que distingue a la de nuestros días.

Siempre de acuerdo a la opinión pública guiada por los *mass media*, la entidad estatal cuasi perfecta no sería otra cosa que el estado neoliberal, es decir, el estado de pretensiones "posmodernas" que ha retornado a su versión pura y puritana; el estado que, en un arranque –éste sí justificado– de fundamentalismo liberal, ha reducido sus funciones a las que le serían propias; un estado que ha abandonado ya, después de la "frustrante" experiencia del siglo XX, esa veleidad socialistoide y modernista que lo llevó a intentar convertirse en un "estado interventor y benefactor", en un "estado social" o "de bienestar".

Como suele suceder, las evidencias en contra, por mucho que se acumulen, no son capaces de alterar la línea que sigue la opinión pública. Los mismos *mass media* que exponen y conforman esta opinión no dejan de documentar a diario y con insistencia el hecho abrumadoramente real de la ruptura de ese monopolio estatal de la violencia; el hecho del crecimiento irrefrenable del uso de la "violencia salvaje", es decir, no institucionalizada. Repetidamente, y con frecuencia cada vez mayor, la violencia se le escapa de las manos a la entidad estatal, y es empleada tanto por movimientos disfuncionales, "antinacionales", de la

"guardias blancas", los grupos paramilitares o parapoliciales, las bandas de jóvenes resentidos (tipo *skinheds*), por ejemplo– no es visto por la opinión pública dominante como una ruptura de ese monopolio, sino como un reforzamiento espontáneo o "salvaje" del mismo. Lo ubica, con razón, junto a las "extralimitaciones inevitables y comprensibles" de la propia violencia estatal.

sociedad civil –los famosos "sectores" marginales o informales–, como por estados nacionales "espurios" o mal integrados en la entidad estatal transnacional del neoliberalismo –reacios a sacrificar su identidad religiosa o ideológica a la *gleichschaltung* exigida por la globalización del capital. Ésta es una realidad que no lleva, sin embargo, a la opinión pública dominante a dudar de la justificación o la legitimidad de la entidad estatal que detenta el monopolio de la violencia. La conduce, por el contrario, a ratificar su asentimiento a ese monopolio, a interpretar la reiteración y el encono con que aparece la "violencia salvaje" como la respuesta social a una insuficiencia meramente cuantitativa y provisional de la capacidad del estado, y no a una imperfección esencial del mismo. Lo que sucede es que éste no habría llegado aún a su desarrollo pleno, no habría alcanzado todavía a cubrir plenamente, a exponer y resolver por la vía institucional todos los conflictos que se generan en la sociedad civil. Se trataría además de una insuficiencia acentuada coyunturalmente en razón del último progreso en la globalización de la economía mundial, que ha ampliado sustancialmente la superficie social que el estado debe cubrir, y en razón también de las deformaciones que ese mismo estado trae consigo como resultado del paternalismo socializante que prevaleció en el siglo XX. Kantiana sin saberlo, la opinión pública de la "época posmoderna" no quiere mirar en el exacerbamiento y la agudización monstruosos tanto de la violencia social "salvaje" o rebelde como de la violencia estatal "civilizadora" una posible reactualización catastrófica de la violencia ancestral no superada sino que se contenta con tenerlos por el precio que es ineludible pa-

gar en el trecho último y definitivo del camino que llevaría a la conquista de la "paz perpetua".

Si algo añade la política (neo-)liberal al mismo tipo de utopía que ve en las otras a las que condena por ilusas es la hipocresía; se comporta como si la suya, a diferencia de las otras, que serían irrealizables, estuviera ya realizándose: hace como si la injusticia social no fuera su aliada sino su enemiga. Lo "utópico" en la opinión pública dominante es su creencia en el mercado o, mejor dicho, en la circulación mercantil como escenario de la mejor vida posible para los seres humanos. Supone que el "mundo feliz" y la "paz perpetua" son perfectamente posibles; que si bien aún no están ahí, se encuentran en un futuro próximo, al alcance de la vista. Profundamente realista por debajo de su peculiar utopismo, la opinión pública neoliberal tiene que defender, por lo demás, la paradoja de una política radicalmente a-política o no ciudadana. Según ella, el triunfo de la "sociedad justa" y el advenimiento de la "paz perpetua" no dependen de ningún acto voluntario de la sociedad como "comunidad natural" o como "comunidad política" sino exclusivamente de la velocidad con que la "sociedad burguesa", sirviéndose de su supraestructura estatal, sea capaz de "civilizar" y modernizar, es decir, de traducir y convertir en conflictos de orden económico, todos los conflictos que puedan presentarse en la vida humana. Una "mano oculta", la del cumplimiento de las leyes mercantiles del intercambio por equivalencia, repartiría por sí sóla, espontáneamente y de manera impecablemente justa, la felicidad, y lo haría de acuerdo a los merecimientos de cada quien. La política, cuando no es representación,

reflejo fiel o supraestructura estrictamente determinada por la sociedad civil, no causaría otra cosa que estragos en el manejo de los asuntos públicos por parte de la "mano oculta" del mercado.

"Vivir y dejar vivir" es la norma de la sociedad civil: no hay que olvidar que para un propietario privado es siempre más provechoso el contrincante vivo –convertido convenientemente en deudor– que el enemigo muerto. Estructuralmente pacífica, la "sociedad civil" de los propietarios privados no reconoce, obedece ni consagra ningún poder que no sea el poder económico en el campo de la oferta y la demanda mercantiles, es decir, que no tenga la figura del trabajo generador de valor, capaz de manifestarse en un objeto. Pero, pese a ello, la violencia es algo de lo que esta "sociedad civil" no puede prescindir. En efecto, su territorio no es el abstracto e ideal de la esfera de la circulación, en la que el cuerpo de los propietarios privados no sería más que una derivación angelical de su alma ajena a la violencia; su territorio es, por el contrario, el concreto y real del mercado, donde los propietarios privados tienen un cuerpo lleno de apetitos rebeldes al control del alma: un territorio sumamente proclive a la violencia. Si ella se constituye a sí misma como estado es precisa y exclusivamente para arrogarse el monopolio en el empleo de la violencia, única manera que tiene de proteger la integridad y la pureza del intercambio mercantil no menos de sus enemigos externos que de sí misma. En principio, el uso de la violencia que monopoliza el estado de la sociedad civil burguesa está ahí para garantizar el buen funcionamiento de la circulación mercantil; para protegerla de todo otro

posible uso de la misma por parte de los propietarios privados en el terreno de la lucha económica.

La confianza que la opinión pública neoliberal de este fin de siglo tiene en el estado puramente garante, neutral y abstencionista y en la vocación y la capacidad civilizadora y pacificadora de su monopolio de la violencia –confianza que, como veíamos, es por otro lado una desconfianza incondicional ante cualquier uso antiestatal de la violencia– es en definitiva una confianza en la sociedad concebida como sociedad civil o sociedad de propietarios privados y en la capacidad de esta sociedad civil de resolver a su manera, con su política a-política o pre-ciudadana, los conflictos de la vida pública.

Cabe preguntarse, a la luz de tantos datos inquietantes, que provienen no sólo de aquellas regiones del planeta en las que la política de la sociedad civil sigue siendo irremediablemente "impura" sino también, e incluso con mayor frecuencia, de aquellas otras en las que tal depuración es ya una "conquista" de tiempo atrás: ¿está justificada esa confianza sin fisuras de la opinión pública en la presencia política de la sociedad como sociedad civil y la desconfianza correlativa, igualmente monolítica, frente a otras formas de su presencia política: cuando ella se constituye, por ejemplo, como una sociedad "natural" o como una sociedad "ciudadana"?

II

Ya en 1940, como complemento necesario de su crítica del estado totalitario (nazi o de bases "capitalis-

tas" y stalinista o de bases "socialistas"), Max Horkheimer[2] criticaba también la gestación de otra versión del estado contemporáneo, la que vemos hoy expanderse sobre el planeta en la figura de ese estado cuasi perfecto o esa entidad estatal transnacional puesta por la nueva globalización capitalista –neoliberal– de la economía mundial. Se trataba, para él –en la misma línea de un estudio anterior de Herbert Marcuse–[3], de la forma específicamente occidental del "estado autoritario". Siguiendo a Marx, Horkheimer afirmaba que la entidad estatal es garante de una esfera de la circulación que se encuentra ocupada, intervenida y deformada por la presencia en ella de un tipo de mercancía y de dinero que obstaculiza sustancialmente el libre juego de la oferta y la demanda. El gran capital, escribía, con sus dineros y su mercadería, con el peso monopólico de los mismos sobre las propiedades privadas del resto de los miembros de la sociedad civil, cierra necesariamente el juego de las oportunidades de inversión productiva, elimina el azar como horizonte genuino de la esfera de la circulación mercantil y el mercado libre e impone su dictadura en la esfera de la sociedad civil. Abstenerse de intervenir en la esfera de la circulación, en el juego libre de la conformación de los precios mercantiles, éste es el primer mandamiento del liberalismo y el neoliberalismo en lo que concierne a la relación del estado con la economía de la so-

[2] Max Horkheimer, "Autoritärer Staat", en *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, Los Ángeles, 1942, pp. 131-136, 145-148.

[3] Herbert Marcuse, "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung", en *Zeitschrift zur Sozialforschung*, t. III, 1934, p. 174.

ciedad. Pero la no intervención del estado en una economía que no es ella misma libre sino sometida resulta ser otro modo de intervención en ella, sólo que más sutil y más efectivo. La intervención del estado en la economía no sólo es la intervención torpe en la esfera de la circulación, la que adjudica arbitrariamente los precios a las mercancías, en violación abierta de la ley del valor –y que habrán de poner en práctica el estado fascista y el estado socialista real–; es también, y sobre todo, la intervención imperceptible que consiste en consagrar el dominio despótico de la realización del valor-capital sobre la realización de los demás valores en el mundo de las mercancías.

Horkheimer retoma la idea de Marx: la "mano invisible" del mercado es una mano cargada en un solo sentido. La sociedad civil condiciona su lema de "vivir y dejar vivir" a las necesidades vitales de la riqueza capitalista. La sociedad civil no es el reino de la igualdad sino, por el contrario, de la desigualdad; de una desigualdad estructural, sistemáticamente reproducida, que la divide en distintas clases, movidas por intereses no sólo divergentes sino esencialmente irreconciliables.

No es una sociedad civil cuyos conflictos internos sean susceptibles de ser unificados y uniformados la que se da a sí misma su propio estado en la civilización moderna, sino una sociedad profundamente dividida, en la que tanto la violencia de la explotación económica como la respuesta a ella –sea como encono autodestructivo o como brote de rebeldía–, dejan residuos inexpresados e insatisfechos que se juntan y almacenan en la memoria práctica del mundo de la vida, y se sueltan de golpe, con segura pero enigmá-

tica regularidad, desatando su potencial devastador. Por esta razón, el monopolio estatal de la violencia no puede ejercerse de otro modo que como salvaguarda de una esfera de la circulación mercantil en la que las leyes de la equivalencia, fundidas y confundidas con las necesidades de valorización del valor de la mercancía capitalista, sirven de máscara a la expropiación del plusvalor, es decir, a la explotación de una clase social por otra, y en la que el "proyecto" de supraestructura política o estado nacional propio de una fracción de la sociedad –la ejecutora (y beneficiaria) de las disposiciones del capital– se levanta como si fuera el de la sociedad en su conjunto.

Pero Horkheimer no sólo retoma este planteamiento de Marx sino que lo desarrolla de manera válida para la segunda mitad del siglo XX. El "estado autoritario" –el que después será llamado "neo-liberal"– se distingue del estado liberal a partir de su base: la sociedad civil que tiene por infraestructura no es ya una sociedad "abierta" sino una sociedad "enclaustrada". La desigualdad entre los conglomerados de propiedad privada no es ya sólo una diferencia cuantitativa o de grado, sino una diferencia cualitativa, de rango o casta. Una línea divisoria cambiante pero implacable separa a los propietarios que están con sus capitales por debajo de un determinado nivel de concentración de aquellos otros que están por encima del mismo: los primeros poseen un seguro contra los efectos perniciosos de la competencia, los segundos, no. Incorruptible y rigurosa en su hemisferio bajo, la esfera de la circulación suspende la vigencia de sus leyes en su hemisferio alto; plenamente válida en el primero, se encuentra en cambio

"relativizada", "anulada" incluso ("*liquidiert*"), llega a escribir Horkheimer (p. 123), en el segundo, donde se deja sustituir por arreglos técnico-burocráticos en las cumbres monopólicas. Todos iguales, pero unos más y otros menos que los demás, los miembros de la sociedad civil neoliberal entierran el conflicto básico e irresoluble entre explotadores y explotados bajo una nueva capa de conflictos, la de la discrepancia entre los que están inmersos en la legalidad de la esfera de circulación mercantil y los que flotan sobre ella, entre los que deben atenerse al campo de gravitación de la oferta y la demanda, delimitado por las crisis recurrentes, y los que son capaces de manipularlo y de saltar con provecho por encima de tales crisis. El estado neoliberal, el estado autoritario "occidental", es el estado de una sociedad civil cuya escisión constitutiva –entre trabajadores y capitalistas– está sobredeterminada por la escisión entre capitalistas manipulados por la circulación mercantil y capitalistas manipuladores de la misma; el estado de una sociedad civil construida sobre la base de relaciones sociales de competencia mercantil en tanto que son relaciones que están siendo rebasadas, acotadas y dominadas por otras, de poder meta-mercantil ("posmercantil"). Esta transformación estructural de la sociedad civil ofrece la clave para comprender la complementariedad conflictiva que hay entre la versión nacional y la versión trans-nacional de la entidad estatal contemporánea. La disposición monopólica sobre un cuerpo comunitario (fuerza de trabajo) y un cuerpo natural (territorio) fue la base de la soberanía del estado nacional en los tiempos de la esfera de la circulación mercantil aún no manipulada, en la épo-

ca de la competencia inter-nacional efectiva. En los tiempos actuales, cuando los resultados de esta competencia pueden ser alterados por arreglos de poder meta-circulatorios, cuando el capital, que, como dice Horkheimer , "es capaz de sobrevivir a la economía de mercado" (p. 125), ha comenzado a hablar la lengua universal de "la civilización humana" y se olvida de sus "dialectos" particulares, el estado nacional, sin dejar de ser indispensable, ha dejado de ser un fin en sí mismo: su soberanía, al relativizarse y disminuirse, se ha desvanecido. En la nueva esfera de la circulación, mercantil o neoliberal, el capital despide al estado nacional de su función de vocero principal suyo; en general, desconoce la importancia de la capacidad de interpretar, configurar y plasmar los lineamientos de su acumulación en calidad de metas cualitativas de una empresa historica. La nueva sociedad civil, la de "menos estado y más sociedad", no devuelve a la sociedad la soberanía que arrebata al estado; su proceder es más contundente: elimina la posibilidad de toda autarquía, ridiculiza la idea misma de soberanía. El ser humano neo-liberal no está ahí para inventar y transformar su propio programa de vida sino para adivinar y ejecutar un programa que estaría ya dado y sería inalterable. Así como para la opinión pública neoliberal la única historia que le queda por hacer al ser humano es una no historia, así también, para ella, la única política que debe reconocerse como viable es, en verdad, una no-política.

III

Podría definirse a la violencia afirmando que es la calidad propia de una acción que se ejerce sobre el otro para inducir en él por la fuerza –es decir, *à la limite*, mediante una amenaza de muerte– un comportamiento contrario a su voluntad, a su autonomía, que implica su negación como sujeto humano libre.

Parece ser que un cierto tipo de violencia no sólo es ineludible en la condición humana, sino constitutivo de ella, de su peculiaridad –de sus grandezas y sus miserias, de sus maravillas y sus abominaciones– en medio de la condición de los demas seres.

Se trata de una violencia a la que podríamos llamar "dialéctica", puesto que quien la ejerce y quien la sufre mantienen entre sí a través del tiempo, más allá del momento actual, un lazo de reciprocidad, una complicidad que convierte al acto violento en la vía de tránsito a una figura más perfecta de su existencia conjunta. Se trata de la violencia practicada como *paideia*, como disciplina o ascesis que lleva tanto al actor como al paciente de la violencia, tanto al "educador" como al "educando", a cambiar un nivel más precario y elemental de comportamiento por uno más pleno y satisfactorio. Es la violencia que implica la transición como ruptura de un *continuum* a la que se refiere Walter Benjamin en sus tesis *Sobre la historia* y de la que Marx y Engels hablaban como "partera de la historia".

Violencia dialéctica sería, por ejemplo, para no mencionar la violencia intersubjetiva más conocida que es la que prevalece en el mundo del erotismo, la del asceta místico católico del siglo XVII, que divide

y desdobla su yo, y se pone ante sí mismo como puro cuerpo, como un otro al que martiriza, sobre el que ejerce violencia con el fin de negar su modo actual de existencia y ascender a un modo de existencia superior en el que él mismo y su otro yo, su cuerpo recobrado, alcanzan momentáneamente el estatus de la salvación.

Esencialmente diferente de la violencia destructiva –que es la que persigue la abolición o eliminación del otro como sujeto libre, la que construye al otro como enemigo, como alguien que sólo puede ser aniquilado o rebajado a la animalidad–, la violencia dialéctica es la que subyace en todas las construcciones de mundo social levantadas por el ser humano en las épocas arcaicas que sucedieron a la llamada "revolución neolítica" y que en muchos aspectos esenciales han perdurado hasta nuestros días, a través incluso de toda la historia de la modernidad. Una "violencia benigna", que saca de su naturalidad al ser humano, reprimiendo o fortaleciendo desmesuradamente determinados aspectos de su sustancia animal, para adecuarla sistemáticamente en una figura de humanidad; una violencia que convierte en virtud, en un hecho armónico o "amable", la necesidad estratégica de sacrificar ciertas posibilidades de vida en favor de otras, reconocidas como las únicas indispensables para la supervivencia comunitaria en medio de la escasez de oportunidades de vida o la hostilidad de lo extrahumano.[4] Una violencia constructiva, dialéctica

[4] "Amable" hacia adentro, la violencia arcaica es –en los períodos no catastróficos– implacablemente destructiva, aniquiladora, cuando se vierte hacia afuera, contra el otro. Es una violencia que tiene dos posibilidades extremas, la de aniquilar al otro o la de

o paideica, está sin duda en el fondo de la vida humana institucional y civilizada. Cultura es natura sublimada, trans-naturalizada, enseñaba, junto con otros, H. Marcuse hace treinta años; y sublimación, decía, es autoviolentamiento perfeccionador, es sacrificio creativo.

La violencia dialéctica de las comunidades arcaicas es hija de una situación de "escasez absoluta", es decir, de unas condiciones en las que el mundo natural presenta un carácter incondicionalmente inhóspito para las exigencias específicas del mundo humano. La escasez absoluta es una condición que vuelve a la existencia humana cosa de milagro, afirmación desesperada, siempre en peligro, en medio de la amenaza omnipresente; que pone al pacto mágico con lo Otro como un recurso más efectivo de producción de los bienes necesarios que la acción técnica sobre la naturaleza.

La fascinación abismal que ejercen las "culturas primitivas" sobre el entendimiento moderno reside en que la escasez absoluta sobre la que construyen el edificio infinitamente complejo y al mismo tiempo tan quebradizo de sus instituciones manifiesta o actualiza de la manera más pura esa otra "escasez" que

"devorarlo", la de devolverlo a la inexistencia "de donde no debió haber salido", o la de aprovechar aquellos elementos de él que fueron efectivos en el pacto con lo Otro. Esta segunda posibilidad, en períodos de catástrofe, cuando la comunidad está en trance de revisar su constitución, de replantear su propio pacto con lo Otro, es la que ha abierto la vía a la historia de la cultura como historia de un mestizaje incesante: la "absorción del otro" se da como una reconstrucción de sí mismo, como un hecho en el que el triunfo propio se revela como una derrota y la derrota del otro como un triunfo.

podría llamarse "ontológica" y que sería el correlato de lo que Kant llamaba lo "malo radical", Heidegger y Sartre la "libertad", y que en la mitología judeocristiana aparece como aquella soberbia, encarnada en la Serpiente, que lleva a Adán a verse "como Dios", dueño de "una palabra que no sólo nombra, sino que, al nombrar, crea la cosa nombrada" (Benjamin), y a menospreciar el orden de la Creación, a tener al Paraíso terrenal como "poca cosa", a ponerlo como "escaso" respecto de sus ambiciones. Las "culturas primitivas" pondrían al desnudo la ambivalencia radical del estar expulsados fuera del Paraíso, de la "condena a la libertad" (Sartre) que caracteriza a la condición humana: desamparo, contingencia, torpeza, por un lado, pero autarquía, autoafirmación, creatividad, por otro. La violencia primitiva fascina por lo que en ella hay de un sobreponerse a la nada.

Nacida en virtud de una peculiar estrategia de sobre-vivencia, de rebeldía frente a la condena a muerte que el conjunto de la vida animal dicta contra la vida humana, la comunidad arcaica ve en la fórmula de esa estrategia el secreto que garantiza la existencia misma de ella y su mundo. Fórmula de una manera peculiar de ejercer la violencia contra la animalidad natural y en favor de una animalidad social, de usarla de manera productiva, "sublimadora" o dialéctica, la fórmula de la estrategia de supervivencia en torno a la cual se constituye la comunidad arcaica es puesta por ésta en calidad de núcleo de la forma que la distingue, de su identidad o mismidad, y al mismo tiempo de garantía de su permanencia en el mundo. La violencia contra natura que está en la base de la construcción arcaica de la identidad lleva

necesariamente al hecho de que la comunidad no pueda prescindir de la "construcción" del otro –del otro tanto dentro de ella como frente a ella– en calidad de enemigo, de posible objeto de su violencia destructiva. El otro, sea como el que desconoce la norma o como el que tiene otras normas, sería esencialmente digno de odio porque personifica una alternativa frente al *éthos* que –consagrado en la forma– singulariza e identifica al cuerpo comunitario y al mundo de su vida. Lo sería porque, al hacerlo, al mostrar que la vida también puede ser reproducida de otra manera, vuelve evidente lo que es indispensable que esté oculto: la contingencia del fundamento de la propia identidad, el hecho de que la forma de ésta no es la única posible, de que no es incondicionalmente válida y su consistencia no tiene la autoridad de lo Otro; de que no es una consistencia "natural" sino "contra-natural", simplemente humana: artificial, sustituible.

V

El fundamento de la modernidad parece estar en un fenómeno de la historia profunda y de muy larga duración cuyos inicios la antropología histórica distingue ya con nitidez, por lo menos en el continente europeo,[5] alrededor del siglo XII: el revolucionamiento

[5] Desde el desarrollo del arado pesado y la tracción animal, pasando por la introducción del molino de agua y de viento y la modificación *ad hoc* del diseño mecánico, hasta la conformación de la totalidad del pequeño continente europeo como un solo campo instrumental (un "macro medio de producción"), todo con-

"posneolítico" de las fuerzas productivas. Se trata de una transformación "epocal" porque implica el advenimiento de un tipo de escasez nuevo, desconocido hasta entonces por el ser humano, el de la "escasez relativa" o, visto al revés, el aparecimiento de un tipo inédito de "abundancia", la abundancia general realmente posible. El grado de probabilidad de que la actividad humana resulte productiva en su trabajo sobre un territorio y en un período determinados, sin depender de sus recursos mágicos, pasaba claramente de las cifras "en rojo" a las cifras "en negro". En virtud de este hecho decisivo, la asimetría insalvable entre lo humano y lo extrahumano, entre la precariedad de lo uno y la fuerza arrolladora de lo otro, que prevaleció "desde el principio" en el escenario de sus relaciones prácticas,vendría a ser sustituida por una simetría posible, por un equilibrio inestable o un empate relativo entre los dos. La escasez dejaría de medirse hacia abajo, respecto de la muerte posible, de la negación y la disminución de la vida, y comenzaría a medirse hacia arriba, convertida ya en "abundancia", respecto de la vida posible, de su afirmación y enriquecimiento. Es un giro histórico que revierte radicalmente la situación real de la condición humana. La posibilidad de una abundancia relativa generalizada trae consigo una "promesa" de emancipación: pone en entredicho la necesidad de repetir el uso de la violencia contra las pulsiones –el sacrificio– como *conditio sine qua non* tanto del carácter humano de la vida como del manteni-

tribuye a que, después de Marc Bloch, sean ya muchos los autores que insisten en reconocer la acción de una revolución tecnológica de alcance "epocal" durante la Edad Media tardía. Cf. Lynn White Jr., *Medieval technology and social change*, Oxford 1980.

miento de sus formas civilizadas. Libera a la sociedad de la necesidad de sellar su organización con una identidad en la que se cristaliza un pacto con lo Otro, y quita así el piso a la necesidad de "construir" al otro, interno o externo, como enemigo.[6]

Tal vez lo característico –lo trágicamente característico– de la modernidad cuya crisis vivimos en este fin de siglo está en que ella ha sido a la vez la realización y la negación de ese revolucionamiento de las fuerzas productivas que comenzó a perfilarse hace ya tantos siglos. La modernidad debió entregarse al comportamiento capitalista del mercado –que consiste en sacar un plusvalor comprando barato para vender caro– como método y dispositivo capaz de introducir en la vida económica el progresismo y el universalismo indispensables para el despliegue efectivo de dicho revolucionamiento. La subordinación del enriquecimiento cualitativo del mundo de la vida a las directivas provenientes de la voracidad del capital en su autovalorización, la instauración del productivismo abstracto e ilimitado como horizonte de la actividad humana, debió, paradójicamente, anular justo aquello que debía promover, su propio fundamento: la escasez relativa, la abundancia posible.

En efecto, al guiarse por el lema de "la producción por la producción misma", la modernidad debió también permitir el ingreso del capitalismo en la esfera de las relaciones de producción; debió permi-

[6] Es san Francisco de Asís, paradójicamente, el que, con su confianza ciega en que "Dios proveerá", percibe y anuncia a su manera la presencia de este vuelco histórico.

tir la producción sistemática de ese plusvalor mediante la compra-venta de la fuerza de trabajo de los trabajadores y la extracción directa del plusvalor. Y como la optimización de ésta depende de la tendencia a la depresión relativa del valor de la fuerza de trabajo respecto del de las otras mercancías, y como el secreto de esa tendencia está en la creación sistemática de una demanda excedentaria de puestos de trabajo, de una "presión del ejército industrial de reserva sobre las oportunidades de trabajo" –como estableció Marx en la "ley general de la acumulación capitalista"–, la modernidad capitalista tuvo que velar, antes que nada, por que el conjunto de los trabajadores esté siempre acosado por la amenaza del desempleo o el mal empleo, es decir, siempre en trance de perder su derecho a la existencia. Debió por ello producir y reproducir, primero y sobre todo, esta condición de sí misma: la sobrepoblación, la insuficiencia de la riqueza. Debió aferrarse al esquema arcaico de la escasez absoluta; re-crearla artificialmente dentro de la nueva situación real, la de la escasez o abundancia relativas.

Al volverse contra su propio fundamento, al reabsolutizar artificialmente la escasez, la modernidad capitalista puso a la sociedad humana, en principio, como constitutivamente insaciable o infinitamente voraz y, al mismo tiempo, a la riqueza como siempre faltante o irremediablemente incompleta. Reinstaló así la necesidad del sacrificio como *conditio sine qua non* de la socialidad, y lo hizo multiplicándola por dos, dotándole de una eficacia desconocida en los tiempos arcaicos. Repuso el escenario "primitivo" de la violencia, pero quitándole su dimensión dialéctica

o paideica y dejándole únicamente su dimensión destructiva; es un escenario que no admite solidaridad alguna entre "verdugo" y "víctima" y que no se abre hacia la perfección sino hacia el deterioro. No es gracias a la forma capitalista de la modernidad como al mundo moderno le está dado tener una experiencia de la abundancia y la emancipación, sino a pesar suyo.[7]

La violencia fundamental en la época de la modernidad capitalista –aquella en la que se apoyan todas las otras, heredadas, reactivadas o inventadas– es la que resuelve día a día la contradicción que hay entre la coherencia "natural" del mundo de la vida, la "lógica" del valor de uso, y la coherencia capitalista del mismo, la "lógica" de la valorización del valor; la violencia que somete o subordina sistemáticamente la primera de estas dos coherencias o "lógicas" a la segunda. Es la violencia represiva elemental que no permite que lo que en los objetos del mundo hay de creación, por un lado, y de promesa de disfrute, por otro, se realice efectivamente, si no es como soporte o pretexto de la valorización del valor. Es la violencia que encuentra al comportamiento humano escindido y desdoblado en dos actitudes divergentes, contradictorias entre sí, la una atraída por la "forma natural" del mundo y la otra

[7] El consumismo, por ejemplo, como una furia del consumir o una violencia contra las cosas –que consiste en pasar sobre ellas dejándolas como pequeños montones de residuos, destinados a incrementar una sola inmensa montaña de basura–, puede ser visto como una reacción ante la incapacidad de disfrutar el valor de uso del que se es propietario, ante la condena a permanecer en la escasez estando en la abundancia.

subyugada por su forma mercantil-capitalista, y que castiga y sacrifica siempre a la primera en bien y provecho de la segunda.

La amenaza omnipresente en que está uno, en tanto que se es sujeto de creación y goce o "fuerza de trabajo y disfrute", de ser convertido en otro-enemigo, objeto "justificado" del uso coercitivo de la fuerza, pero no por parte de los otros, desde fuera, como sucede en situaciones pre-modernas, sino por parte de uno mismo –como propietario de mercancía que interioriza el interés del mercado–, esto es lo que da su consistencia específica a la violencia moderna. Es una cadena o una red, todo un tejido de situaciones de violencia virtual que gravita por dentro y recorre el conjunto del cuerpo social imponiendo en la vida cotidiana una ascesis productivista, un *éthos* característico.[8]

Es precisamente esta ascesis productivista, que asume e interioriza la violencia de las relaciones capitalistas de producción, la que, generalizada en el comportamiento de la comunidad, acumula una enorme masa de frustración inevitable: convertida en pulsión autodestructiva, la violencia básica de la modernidad capitalista no alcanza a castigar definitivamente al cuerpo social, que la burla siempre y so-

[8] La violencia destructiva queda así totalmente disfrazada de violencia dialéctica y sólo por excepción, en los episodios de represión abierta o en las guerras, se presenta como lo que es. En épocas premodernas, la violencia destructiva no necesitó disfrazarse de este modo; lo hacía sólo excepcionalmente, pues la regla era reconocida y justificada por razones "naturales". Sobre este tema véase, del autor, "Modernidad y capitalismo" (Tesis 10), en *Ilusiones de la modernidad*, México, El Equilibrista, 1995.

brevive. Frustración acumulada como rencor y resentimiento objetivos, inscritos en el mundo, que se vierte entonces sobre el otro, un otro "exterior", reclutado entre los ajenos a la comunidad, los que no se le someten –los "no escogidos"–, al que "construye" en calidad de otro-enemigo, en la figura de una serie de colectivos "hostiles" a la "integridad" comunitaria.

Las formas arcaicas de la violencia destructiva no sólo no desaparecen o tienden a desaparecer en la modernidad capitalista sino que, por el contrario, reaparecen refuncionalizadas sobre un terreno doblemente propicio, el de una escasez que no tiene ya ninguna razón técnica de ser y que sin embargo, siguiendo una "lógica perversa", debe ser reproducida. La historia del proletariado en los siglos XVIII y XIX, de las poblaciones colonizadas en los siglos XIX y XX; de los "lumpen", informales o marginados; de las "minorías" de raza, género, religión, opinión, etc., son otras tantas historias de los otros-enemigos que la "comunidad nacional", levantada por los propietarios privados en torno a una acumulación del capital, ha sabido "construir" para su autoafirmación. "A contrapelo" –como Benjamin decía que un materialista debe contar la historia–, la historia deslumbrante de la modernidad capitalista, de sus progresos y sus liberaciones, mostraría su lado sombrío; su narración tendría que tratarla primero como una historia de opresiones, represiones y explotaciones; como la historia de los innumerables holocaustos y genocidios de todo tipo que han tenido lugar durante los siglos que ha durado, y en especial en este que está por terminar.

VI

La búsqueda de una sociedad justa, la erradicación de la violencia destructiva, la conquista de la "paz perpetua" no se encuentran dentro de los planes de la modernidad capitalista.[9] Por esta razón, el retorno tan festejado a la figura ortodoxa del estado liberal, que más que "posmoderno" debería llamarse "ultra-moderno"; la reconstrucción de la política como política "pura" o como pura supraestructura de la sociedad civil burguesa –sin "ruido" de ningún tipo, ni "natural" ni "ciudadano"–, no parecen anunciar tiempos de menor barbarie, sino más bien de lo contrario.[10]

En efecto, el método económico de la acumulación del capital que, en principio o "formalmente", convierte a toda la riqueza producida, que es excedentaria en el plano del valor de uso, en una magni-

[9] Incluso en las fantasías que ella se permite, como la de Kant, la "paz perpetua" requeriría un retorno idílico a la inocencia animal, previa al aparecimiento de la libertad y su "maldad radical". Como él dice: "Todo lo que pertenece a la naturaleza es bueno; lo que pertenece a la libertad es más malo que bueno." (*Refl. Mor.*, XIX, p. 192.)

[10] Si el estado autoritario es el que ejerce la violencia destructiva, ésta es elogiada sin reservas por el discurso neoliberal: se trataría, para él, de una violencia dialéctica; como si la Sociedad no pudiera más que entregar a la desgracia y la muerte a una parte de sí misma con el fin de rescatar de la crisis y la barbarie al resto, y garantizarle la abundancia y la civilización. Cuando su elogio es pasivo, el discurso neoliberal es simplemente un discurso cínico; cuando lo hace de manera militante se vuelve un discurso inconfundiblemente fascista. La violencia dialéctica de quienes resisten violentamente a la violencia destructiva merece en cambio una descalificación inmediata por parte del discurso neoliberal: como si fuera ella la violencia destructiva.

tud insuficiente en términos de valor, es decir, escasa, afectada por un faltante que es necesario cubrir, es un método que ha terminado por convertirse en una creación "real" y ya no sólo "formal": en un dispositivo incorporado a la estructura técnica del sistema de producción/consumo, inherente a ella. El campo instrumental que reúne al conjunto de los medios de producción en esta última época de la modernidad capitalista ha desarrollado tal grado de adicción a la escasez absoluta artificial, que está a punto de convertir al Hombre en un animal de voracidad sin límites, irremediablemente insatisfecho e insaciable, y por lo tanto a la Naturaleza en un reservorio constitutivamente escaso, en una simple masa de "recursos no renovables". Ciertos esquemas de consumo absurdamente excluyentes e insustentables, propios tan sólo de una modernidad de bases capitalistas, amenazan con perder su carácter artificial, y por tanto prescindible para la estructura técnica del campo instrumental, y adquirir uno "natural" e indispensable. Son esquemas de consumo "de avanzada" –de "primer mundo"– cuya satisfacción pone en peligro las posibilidades de reproducción del resto del género humano que no tiene acceso a ellos.

Ante esta necesidad, que se ha vuelto real para el conjunto de la sociedad, la de elegir entre la sustitución de esos esquemas, por un lado, y el sacrificio del bienestar mayoritario, por otro; y teniendo en cuenta la tendencia inherente a la entidad estatal autoritaria o neoliberal, parece ociosa la pregunta acerca de la dirección en que se ejercerá el monopolio de la violencia en esta vuelta de siglo –y de milenio.

7. BENJAMIN: MESIANISMO Y UTOPÍA*

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo "como verdaderamente ha sido". Significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro.

I

Abordar la dimensión política de la obra de Walter Benjamin en busca de la actualidad de su discurso implica necesariamente entrar en conflicto no sólo con la noción corriente de "política" sino también con la de "actualidad". En efecto, el lado político no sólo de la obra sino también de la vida de Walter Benjamin puede ser visto como uno de los mas claros ejemplos de extemporaneidad a lo largo del siglo XX. Incluso sus tomas de posición explícitas, que lo alían inconfundiblemente con los movimientos de izquierda y sus utopías de una modernidad comunista, incluyen un sesgo de argumentación que está en contraposición con la cultura política contemporánea, con aquello que se ha concebido y se concibe como discusión en torno a las alternativas de la gestión soberana del estado. Su discurso político es inservible

* Conferencia presentada dentro del Seminario "Los intelectuales y los dilemas políticos en el siglo XX", organizado por la UAM (Xochimilco), la FLACSO (México) y el CONACyT, septiembre de 1994.

en la discusión política directa, en la lucha ideológica, estratégica y táctica de los frentes, los partidos, las fracciones y los individuos que han protagonizado las tomas de decisión colectivas y han pretendido "hacer la historia" en este siglo. La inactualidad evidente del "discurso político" de Benjamin se convierte sin embargo en una peculiar actualidad de otro orden cuando, en este fin de siglo –y de milenio–, en condiciones en que la cultura política de la modernidad capitalista parece irremediablemente fatigada, nos percatamos de lo mucho de ilusorio que ha tenido todo el escenario político, aparentemente tan realista, del siglo XX; del alto grado de "inactualidad" respecto de la vida política profunda de las sociedades modernas, del que ha adolecido la noción de "gobierno" de los estados tradicionales y sus reacomodos "posmodernos".

Apenas ahora, cuando este siglo termina, parece llegado el tiempo de considerar el incómodo atractivo que siempre tuvieron las esporádicas intervenciones de Benjamin –a un tiempo lejanas y apasionadas– en el campo del discurso político; de tomarlas en serio como tales, y no solamente como extravíos políticos de un hombre de letras. Esta preocupación extemporánea por lo político, esta falta de conexión con el ajetreo de la *realpolitik*, que se da sin embargo dentro de un compromiso profundo con el acontecer de la vida pública, esta especie de nostalgia por el presente, que ilumina al discurso de Benjamin cuando habla de lo político, hacen de él un discurso especialmente fascinante. En medio de una situación de crisis generalizada de la cultura política y del discurso político en cuanto tal, la aproximación de Benjamin a

ellos, tan excéntrica, tan extemporánea, tan "fuera de la realidad" como parece estar, se enciende con una capacidad desbordada de irradiar sugerencias y adquiere una capacidad de seducción inigualable.

II

Al hablar de Walter Benjamin resulta casi ineludible hacer referencia a la imagen que tenemos de él como persona: la imagen del indefenso. Esta imagen tan magistralmente delineada por Hannah Arendt, en su retrato del "*buckliger*", se impone por sí misma cada vez que se trata de describir la ubicación de Benjamin en el mundo en que le tocó vivir. Es, sin duda, una imagen atinada; pero es también una imagen incompleta, unilateral y, en esa medida, engañosa. Las malas relaciones con el padre –gemelo berlinés, podría decirse, de ese otro padre paradigmático que en esos mismos años, en Praga, le hacía la vida imposible a Franz Kafka–; el malentendido cotidiano con la familia y con los amigos; la inadaptación a la vida académica de la universidad, todos éstos son rasgos típicos de la sociabilidad de alguien que no está en buenos términos con el mundo y que lleva sin duda las de perder. A esto es necesario añadir sus malas relaciones con el dinero que, si bien no le impedían sistemáticamente –como a su héroe, Baudelaire– "la disposición de las reservas", el acceso a los objetos de la "alta cultura", mantenían su vida en una situación de precario bienestar, de inseguridad permanente. Pero esta inadecuación con los usos de su tiempo, con las costumbres de su ciudad, que da a

Benjamin la apariencia de alguien anacrónico o excéntrico, no puede verse solamente como un vuelco autodestructivo de sus pulsiones. Se diría, más allá de esto, que es el resultado necesario de una vida que, para afirmarse como tal, tiene que cumplirse contra la corriente, en medio de una propuesta difusa pero incondicional de inadecuación con las condiciones en las que debe desenvolverse. En este sentido, su indefensión es activa, no pasiva; no es una indefensión sufrida sino provocada por él mismo. Expresa una afectividad militante pero ambivalente ante una realidad global, sintetizadora de todas las realidades particulares que pueblan el horizonte de su experiencia; una realidad que él percibe a un tiempo como fascinante y amenazadora, como deseable y repulsiva, y en la que no es posible distinguir con claridad dónde termina lo uno y dónde comienza lo otro. Esta realidad a la que, siguiendo precisamente a Baudelaire, hemos dado en llamar *modernidad* y que él intentará descifrar a lo largo de toda su obra, especialmente en ese libro-río que dejó inconcluso y al que dio el nombre de *Los pasajes de París*.

Hay una consideración que es necesario hacer si se quiere ser fiel a esa realidad tan rica y compleja que constituye la vida y la obra de Benjamin; la de su identidad judía. Walter Benjamin no es sólo uno de los grandes autores con los que cuenta la cultura occidental europea en los años veinte y treinta de este siglo, uno de los más inquietos y agudos cultivadores y críticos de esa cultura y de la vida moderna que se ha desarrollado a partir de ella. Es, sin duda, una figura prototípica del intelectual europeo moderno, pero lo es de un modo particular, propio de una con-

dición específica a la que suele llamarse la condición judía. Para aproximarnos un poco a este momento constitutivo de la vida y la obra de Benjamin conviene tener en cuenta lo siguiente. Cuando hablamos de la cultura occidental europea y la queremos ver como ella quiere ser vista –como una cultura que estaría más allá de los particularismos nacionales del continente y los pueblos europeos, que contendría el esbozo de una cultura universal y con ello la prueba de que tal cosa es posible– el contexto al que hacemos referencia es en verdad una construcción imaginaria en la que sólo algunos de los europeos (o, si se quiere, todos ellos pero sólo parcialmente o sólo de vez en cuando) habitan realmente. Hablamos de algo que, en verdad, no existe: no de una realidad sino de un sueño. El viajero que se acerca a Europa desde la periferia y busca en ella, como algo directamente perceptible –más allá de la uniformidad impuesta por el consumismo moderno–, una identidad universalista compartida, se encuentra con que tal cosa no existe; se percata de que el acercamiento es siempre a realidades humanas de identidad excluyente, a Alemania, a Francia, a Inglaterra, y de ninguna manera efectivamente a "Europa". Por lo general, las distintas "culturas nacionales" del continente europeo se dan la espalda unas a otras; el diálogo entre ellas, las raras veces que deciden establecerlo, les resulta en extremo difícil.

El sueño de una cultura europea en el que vivió Walter Benjamin es un sueño que comenzó a adquirir perfil a finales del siglo XVIII, el Siglo de las Luces, y que se desvaneció de repente, con la segunda guerra mundial, en éste, el siglo XX, que parece ser el

Siglo de las Tinieblas. Era un sueño que intentaba contrarrestar los efectos devastadores de la barbarie nacionalista por la que había decidido marchar la historia de la modernización capitalista. Que pretendía continuar, pero en el registro laico, lo que la *ecclesia catholica* había hecho bajo el registro religioso en los tiempos de la preparación de la modernidad: afirmar, aunque fuera bajo el inseguro nombre de "Europa", la validez de la socialidad abstracta y universal del intercambio mercantil, de esa socialidad que resulta indispensable para la civilización moderna en la medida en que implica el modelo de una cultura del ser humano en general, más allá de las determinaciones que provienen de los sujetos trascendentes (las comunidades convertidas en estados) y su concreción atávica excluyente.

Es comprensible que los principales constructores de la cultura europea se encontraran entre aquellos que debían querer que ese sueño fuese una realidad porque del hecho de que lo fuera dependía la justificación del carácter *sui generis* de su propia identidad. No es exagerado decir que la cultura de una Europa cosmopolita, universal, ha sido un sueño cuya realización se emprendió en gran medida desde la condición judía: si en algún lado prendió la ilusión de ser europeo fue justamente, y con fuerza avasalladora, entre los que podríamos llamar intelectuales judíos. Éstos eran, dentro de la comunidad judía de la diáspora, aquellos que reconocían, como lo dice bien George Steiner, que el pueblo judío no puede ni necesita tener ya otro territorio que no sea el libro, la Escritura, y más aun: la quintaesencia de la Escritura. Aquellos que creían ver la posibilidad de su integración, como judíos, en

una sociedad de nuevo tipo, moderna, cuya cultura parecía estar en proceso de liberarse de la concreción excesiva de su código, de desechar ciertas marcas de su identidad que se habían convertido en simples emblemas superficiales o folclóricos, y de constituirse, por tanto, como una cultura universal. Un sueño: el de los judíos que intentaron tomar distancia respecto de la existencia tradicional en sus comunidades y fundirse o integrarse efectivamente en la sociedad europea como sociedad cosmopolita.

Esta disposición que los intelectuales judíos creen encontrar en el occidente europeo moderno parece empatar, por otro lado, con lo que podríamos llamar el carácter proteico de la identidad cultural judía. La observación de Steiner es sin duda correcta: donde se juega la identidad judía es en la estructuración de los contenidos de un código cultural más que en estos contenidos mismos. La identidad de la cultura judía no está enraizada en determinadas simbolizaciones elementales efectivas, como lo está la identidad cultural de los pueblos sedentarios de Europa. Es una identidad que puede ser nómada, que, en este sentido, puede ser abstracta, plasmarse en el nivel de los modos de uso, en las estrategias del "habla" de cualquier código. Esta capacidad de moverse entre los distintos códigos que permanecen atados a sus propios contenidos, de salvaguardar su identidad perdiéndola aparentemente al pasar a través de otros códigos, es justamente la que parece tener su contraparte en el proceso de universalización de la cultura europea que se anuncia en la modernidad. El integracionismo de una buena parte de la población judía de la Europa central y occidental en una cultura

europea universal, más deseada que real, es un movimiento histórico que se deja medir en la magnitud y la diversidad de esa gran constelación de políticos, profesionistas, intelectuales y artistas judíos que se extiende favorablemente sobre todo el panorama de la alta cultura europea a comienzos de este siglo.

Por esta razón, después de la segunda guerra mundial, nada estaba más justificado que la actitud de Adorno –amigo un tanto paternalista de Benjamin y uno de los directores, junto a Horkheimer, del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt, del que Benjamin fue becario y colaborador–; una actitud que compensa la amargura y el desengaño por un sueño que se ha desvanecido –por el proyecto fracasado de levantar una cultura universal de corte europeo en Europa– con una fidelidad casi metafísica al cultivo de la razón crítica.

III

El contenido de mi exposición es un breve comentario a una pequeña obra, de diez páginas, de Walter Benjamin. La obra se llama *Sobre el concepto de historia* y es conocida también como *Tesis sobre filosofía de la historia.*

No tenemos ningún texto acabado de este que es el último escrito de Benjamin. *Sobre el concepto de historia* es un borrador asentado en diferentes momentos de 1940, año que será el de su muerte, en un cuaderno de notas y en papeles de muy distintos formatos, incluso en bordes de periódicos. Es el escrito de un hombre que huye, de un autor perseguido:

de un intelectual judío que está viviendo precisamente el despertar macabro de ese sueño al que acabo de referirme, en el que nació y vivió y al que se entregó deliberadamente. El texto *Sobre el concepto de historia* está pensado como una introducción a *Los pasajes de París*, una obra de factura innovadora, con la que Benjamin pensaba introducir un nuevo tipo de discurso reflexivo, poniéndolo a prueba en una historia crítica de la modernidad, abordada en su conjunto pero desde el mirador de la cultura cotidiana de París, ciudad a la que él llamó "la capital del siglo XIX".

Un ánimo público de cierta tendencia parece dominar la escritura de este texto, el ánimo coyuntural de derrota y de indignación que prevalecía entre todos los antifascistas consecuentes después del Tratado de Múnich (1938) y el Pacto Germano-Soviético (1939). Con el primero, los gobiernos occidentales –que debían defender la democracia frente al totalitarismo– habían claudicado ante el Tercer Reich; con el segundo, los intereses del Imperio Ruso habían pasado a suplantar ya definitivamente a los de la revolución socialista. El texto de Benjamin está redactado dentro de esta atmósfera anímica de impotencia y encono, y así lo delata en numerosos pasajes.

Se trata sin duda de un texto inconcluso, pero la pequeña obra que contiene es a tal grado coherente, que parece terminada, definitiva. *Sobre el concepto de historia* esboza una crítica de los fundamentos teóricos del discurso socialista, teniendo en cuenta como elemento de referencia la versión "oficial" del mismo, la que desde finales del siglo XIX se conoció como "teoría o marxismo de la social-democracia" y que, pasado el tiempo y sin alteraciones verdaderamente sus-

tanciales, pasó a ser "la teoría o el marxismo del socialismo real". Benjamin parte del doloroso reconocimiento de que todo el movimiento histórico real conocido como socialismo ha sido un intento fracasado. Y en las pocas diez páginas de esta obra se imagina lo que podría ser o lo que debería ser el núcleo de un discurso socialista verdaderamente histórico y verdaderamente materialista, de un discurso revolucionario en la época del ocaso de la modernidad.

En el texto de Benjamin habla un discurso extemporáneo, que se sostiene en la soledad, que no se sustenta en una praxis política real. Es un texto esencialmente político, pero escrito paradójicamente por alguien que carece de interlocutores políticos; un texto, además, que tiene claridad sobre esto, que sabe que es una palabra perdida en el aire, dicha tal vez, en el mejor de los casos, para unos hipotéticos socialistas del futuro. La crítica del socialismo que Benjamin plantea en él está formulada en un nivel tal, que atañe lo mismo a la tradición occidental de la socialdemocracia que a su versión europeo-oriental o stalinista. Para él, en efecto –como para tantos otros marxistas heterodoxos, de Korsch y Brecht a Wittfogel, Bloch o Horkheimer– el "comunismo" stalinista no es más que una configuración específica de un fenómeno ideológico que lo precede, esto es, de la socialdemocracia, del socialismo tal como se desarrolla –en desacuerdo más o menos explícito con Marx– en el último cuarto del siglo XIX en Alemania; un socialismo que marcará en definitiva la pauta de lo que habrá de ser la cultura política revolucionaria a lo largo del siglo XX. Es en abierta polémica contra esta cultura política, de la que el "socialismo real" re-

cientemente desaparecido era la expresión postrera y más disminuida, como se redactan las tesis de Benjamin "sobre el concepto de historia".

IV

Quisiera destacar en estas *Tesis* un aspecto que puede ser, en cierto sentido, su aspecto central; se trata de un esfuerzo discursivo sumamente peculiar que pretende conectar dos tendencias contrapuestas, inherentes, la una, a la cultura judía y, la otra, a la cultura occidental: la tendencia al *mesianismo*, por un lado, y la tendencia al *utopismo*, por otro. Tal vez lo más característico y lo más fascinante del discurso de Benjamin en esta obra sea justamente este intento.

En la época en que Benjamin escribe las *Tesis sobre filosofía de la historia* la relación afectiva más fuerte que mantiene, aparte de la casi fraternal con Gershom Scholem, es sin duda con comunistas como Asja Lacis o Bertolt Brecht. Especialmente con Brecht –poeta y hombre de teatro de primer orden, hombre político, comunista militante, que pretende estar más allá del totalitarismo stalinista y que plantea una y otra vez la necesidad de imaginar un socialismo y un marxismo diferentes–, se encuentra en un diálogo intermitente y productivo, a veces tenso, dados los malentendidos provenientes de la incompatibilidad de sus personalidades, pero sustentado en una simpatía básica. Hasta cierto punto, las *Tesis sobre el concepto de historia* son una especie de carta que Benjamin escribe a Bertolt Brecht para exponerle algo que le había planteado ya verbal-

mente en sus discusiones en Dinamarca o de paso en la correspondencia, pero que nunca había podido formular adecuadamente: cómo cree él que podría ser el "materialismo histórico", el discurso teórico marxista adecuado a un socialismo verdaderamente revolucionario.

Dicho en pocas palabras, lo que Benjamin propone en estas páginas es lo siguiente: introducir una radical corrección mesiánica al utopismo propio del socialismo revolucionario. Ha llegado el momento, dice, de que el discurso histórico materialista, preparándose para una nueva –posible, deseable– época de actualidad de la revolución, dé un vuelco; de que reconozca y asuma que, en lo profundo, lo principal de él es su momento teológico, es decir, la acción en él, implícita pero determinante, de una tematización de algo así como "lo divino", de un drama cuya tensión, al desenvolverse en la marcha de las cosas, unifica al género humano como realidad histórica. Me atrevo a pensar que en esta propuesta de transformar el utopismo occidental mediante el mesianismo judeocristiano, más allá de su apariencia escandalosa, se encuentra el punto más inquietante y sugerente de este texto de Walter Benjamin. ¿Utopismo occidental?, ¿mesianismo judío?

El utopismo occidental, en el sentido último de la palabra, consiste en una determinada manera de estar en el mundo en que vivimos; de vivirlo como un mundo que normal o efectivamente es imperfecto, incompleto, "inauténtico", pero que tiene en sí mismo, coexistente con él, una versión suya, perfecta, acabada o "auténtica"; una versión, además, que debería estar siempre en el lugar o la dimensión de lo real, pero

que no está allí, que no tiene lugar más que en aquellos momentos en que el ser humano merece su estatus ontológico excepcional, es decir, está a la altura de su destino. Este mundo perfecto que está allí como posibilidad del mundo actual, y que es coextensivo a él, constituye el fundamento de una crítica espontánea de lo establecido; es en cierta medida una especie de exigencia objetiva, que le pide transformarse radicalmente o quitarse del lugar de lo realmente existente para ponerse él allí. La percepción del mundo como esencialmente perfectible es propia del utopismo occidental. La percepción del mundo como una realidad que tiene en sí misma otra dimensión, virtual; una dimensión mejor, que "quisiera" ser real pero que no lo puede ser porque el plano de lo efectivamente real está ocupado –aunque defectuosamente.

Algo similar a esto, pero en un registro mítico completamente diferente, encontramos también en el espíritu mesiánico. De estirpe oriental, capaz de percibir a una lucha permanente entre el bien y el mal como determinante del ser de lo real, mira en la vida humana, lo mismo en la pequeña de todos los días que en la vida grande de los pueblos, una victoria parcial del mal sobre el bien. Culpable por haber roto el equilibrio perfecto del ser, por el pecado original de existir a su manera, el ser humano tiene prohibido el acceso al disfrute del mundo en su plenitud o autenticidad; por ello, en principio, el sentido de la marcha histórica es desastroso. En esta historia, que se muestra dominada por el mal, vislumbra sin embargo la posibilidad de que aparezca algún día el momento de la redención, del acto o el sacrificio mesiánico capaz de integrar al mal humano en el bien

universal, revertir ese sentido desastroso de la historia y de (re)abrir las puertas del paraíso para el ser humano. En el planteamiento de la posibilidad de un momento mesiánico de inflexión en el decurso del drama de la Creación, encontramos también, aunque de otra manera que en la tradición occidental, la percepción de que la realidad dada posee en sí misma la potencia de ser una realidad diferente, radicalmente mejor que la efectiva o establecida.[1]

Dos modos completamente distintos de vivir la evanescencia de lo dado, de estar en la realidad, pero cuestionándola, trascendiéndola. En ambos se vive la riqueza cualitativa del mundo como una metamorfosis, pero mientras en el primero, en el utópico u occidental, ella acontece como un cambio de *máscara* por parte de las sustancias, en el segundo, en el mesiánico o medio oriental, ella tiene lugar, a la inversa, como un cambio de *residencia* por parte de las formas. El primero, el utopista –que provendría tal vez de los pueblos atados a un territorio– ve en lo que está allí, en lo actual o establecido, una versión disminuida de otra cosa que, sin estar allí, podría estarlo. El segundo, el mesiánico –que viene seguramente de los pueblos nómadas– ve en lo que está allí, en lo actual o efectivo, la porción de pérdida que algún día o en alguna otra parte habrá de recobrarse.

[1] El peculiar historicismo del discurso reflexivo occidental-europeo o judeo-cristiano aparece en la separación respecto del "utopismo" puro del discurso grecorromano que se observa ya en san Agustín y en general en la Patrística, cuando piensan "mesiánicamente" el *eidos* o forma perfecta del mundo: como algo que puede estar en el futuro, que no es, como para los griegos clásicos, un "momento utópico" del presente.

A mi modo de ver, el núcleo reflexivo o el punto teórico central en torno al que giran los muy variados temas que Benjamin aborda en sus *Tesis* está dado por el intento de mostrar cómo una teoría de la revolución adecuada a la crisis de la modernidad sólo puede cumplir su tarea de reflexión si es capaz de construirse al combinar el utopismo con el mesianismo haciendo que ambos se exijan mutuamente a dar más de sí mismos.

V

El texto *Sobre el concepto de historia* ofrece dos lados o aspectos temáticos complementarios. El uno, mencionado más arriba, es el de una crítica del socialismo real. El otro es el de algo que podría verse como una especie de programa mínimo para el materialismo histórico.

En la primera perspectiva, la de la crítica del socialismo real, el texto parte de una afirmación que se encuentra en la misma tesis en la que Benjamin nos presenta la razón de ser de su escrito, la *Tesis 10*. Parece decir: escribo esto porque es necesario ir contra la idea que asume la cultura política moderna de lo que es la vida histórica de las sociedades. Porque, más aun, sólo así es posible replantear la definición de lo político; ir en contra de un modo de lo político que ha fracasado ya muchas veces en dar cuenta de la vida política real y su voluntad democrática, que no ha podido ocultar su nexo profundo con la dictadura oligárquica y su voluntad totalitaria y que, en la coyuntura histórica dentro de la que escribo, mues-

tra una vez más –doblemente– su inoperancia: primero, como incapacidad de encauzar la rebelión social del proletariado en la Rusia imperial y, segundo, como claudicación ante el avance del fascismo por parte de las democracias occidentales. El ejercicio de lo político en la modernidad se sustenta en tres supuestos tenidos por incuestionables: que la historia es una historia del progreso, que las masas son el sujeto de la democracia y que el escenario de la gestión política se concentra en el aparato del estado. El texto de Walter Benjamin está dirigido contra estas tres convicciones centrales de la cultura política establecida, a la que él, ya en 1940, ve sumida en una crisis insalvable. Pero tal vez el momento central de esta *Tesis 11*, en lo que respecta a su aspecto crítico, es aquel que tematiza lo que su autor denomina "el conformismo económico del socialismo". Aquí aparece uno de los temas principales y más originales de todo el texto, su famosa crítica del progresismo.

Benjamin habla de "la adhesión al progresismo" como el rasgo fundamental de lo que ha sido la política socialista desde el siglo XIX. El socialismo, dice Benjamin, adopta con toda naturalidad la suposición de que los trabajadores se encuentran por sí mismos comprometidos en el camino de lo que la sociedad moderna idolatra como progreso; que su vida, que les condena a ser asalariados y explotados, sólo adquiere un sentido en la medida en que está inserta en la necesidad de un destino, que es justamente el destino del progreso. La suposición de que el progreso de la civilización (de la sociedad, de la humanidad) es un escenario *real*, de que es el escenario *ineludible* de la historia –de que todo lo que podemos hacer ca-

mina, se guía y se entiende a sí mismo a partir de la noción de progreso– y de que los intereses específicos y las exigencias propias de los trabajadores *coinciden* plenamente con su tendencia y se despliegan adecuadamente en él.

Esta suposición, sugiere Benjamin, se introdujo en el movimiento obrero revolucionario a través del socialismo que fue puesto en práctica por los partidos políticos socialdemócratas; presuposición que, por otra parte, ha estado en la base del fracaso histórico de dicho movimiento. Y deja entrever la idea de que un verdadero socialismo es impensable sin una idea de economía completamente diferente de la economía puramente mercantil, sin una economía que sea capaz de privilegiar el valor de uso por sobre el valor de cambio y ajena por lo tanto a las exigencias del progreso como crecimiento del capital.

Para Benjamin, la relación entre el socialismo real o tradicional y la modernidad capitalista, es, como puede verse, muy estrecha; hay una complementariedad que los identifica profundamente entre sí y que se muestra en eso que él llama "el conformismo del socialismo". El socialismo ha abandonado, calificándola de "utópica", toda pretensión de construir una economía de bases diferentes y se ha conformado con la economía capitalista. Deslumbrado por las posibilidades que ella ofreció un tiempo a ciertos estratos obreros de alcanzar un bienestar burgués de segunda clase, ha creído que la dinámica de la economía capitalista lleva por sí misma, sin ningún cambio esencial del escenario económico, a la sociedad socialista. Benjamin insiste en esta argumentación crítica sobre el socialismo al prolongarla en la *Tesis*

13, en donde, al acentuar esta crítica, le imprime su acento peculiar, único en la historia del pensamiento político contemporáneo. La *Tesis 13* contiene uno de los juicios más radicales que uno puede encontrar en contra del progresismo. En ella, en la que este texto alcanza uno de sus momentos teóricos más altos, Benjamin dice lo siguiente: el concepto de progreso que prevalece en la teoría y en la práctica del socialismo real es un concepto dogmático, es decir, defensor obediente del discurso autorizado, aun a costa de volverse ajeno a la vida real. Este concepto de progreso es criticable, dice Benjamin, por lo menos desde tres puntos de vista. En primer lugar, porque lleva a cabo una homogenización arbitraria al igualar el progreso de la capacidad técnica del hombre con el progreso de la humanidad. ¿Qué razones podemos tener para suponer que el hecho de que haya efectivamente un progreso de la capacidad técnica del ser humano –que pueda desarrollar mejores instrumentos y sepa usarlos cada vez de mejor manera– implique necesariamente que el ser humano haya progresado en su humanidad, se haya vuelto "de mejor calidad"? ¿Qué bases tenemos para establecer una igualdad semejante? Se trata de una igualación muy cuestionable, que podría ser incluso completamente falsa, como lo sostienen tantos que, por el contrario, ven en el incremento del poder técnico del hombre una disminución de su poder específico como ser humano. El segundo punto criticable de la noción de progreso que subyace en la teoría y la práctica de la socialdemocracia es la idea de una perfectibilidad indefinida del ser humano en cuanto tal. Es una idea que reprime y disciplina la indefinida multiplicidad

de dimensiones que está siempre abierta a la libertad del hombre, presentándola como una realidad secuencial, en la que las principales de ellas no son ni deben ser actuales sino que esperan el turno histórico que les tiene reservado la marcha del progreso. Según Benjamin, esta idea de lo humano como un proceso que no tiene fin, como una carrera en la cual el hombre estaría perfeccionándose cada vez más a lo largo del tiempo, no retrata de manera adecuada la infinidad de posibilidades de la autorrealización humana; es apenas una traducción falsa, esquematizadora y empobrecedora de esa apertura ontológica que caracteriza a la condición humana. En tercer lugar, la noción de progreso sería criticable porque convierte algo que solamente puede provenir de una elección tomada en el escenario de lo humano, algo que apareció alguna vez en la historia del hombre y que muy bien podría dejar de estar allí, en algo sobrehumano como el desplazamiento de las estrellas, en un destino ineluctable, transhistórico, en una fatalidad indetenible a la que nadie puede oponerse porque sería constitutiva de la esencia humana. Es una idea que cristaliza y cosifica, que adjudica la calidad de hecho natural a una creación histórica.

El progresismo de la cultura moderna, al que el socialismo se ha sumado de manera conformista, puede ser criticado de estas tres maneras. Pero lo más criticable de todo, afirma Benjamin –y en este punto su discurso alcanza el máximo de radicalidad–, está en algo que engloba y sostiene a los tres aspectos considerados anteriormente: la idea misma del tiempo en el que tendría lugar dicho progreso. Ésta procede de una noción aberrante e insostenible

de la temporalidad, que hace violencia y deforma los datos de la experiencia concreta en el transcurrir del mundo de la vida. Según tal noción, la marcha histórica de la humanidad en su progreso se desenvuelve en un escenario temporal homogéneo y vacío que sería esencialmente exterior a ella. La idea de progreso mira el transcurrir de la vida como una serie de alteraciones que siguen una trayectoria rectilínea y ascendente; alteraciones que acontecen dentro de un receptáculo, el tiempo, que no es tocado por ellas y al que ellas no afectan. Es esta apreciación instrumentalista y espacialista del tiempo histórico como un lugar indiferente o ajeno a lo que acontece en él, cuya constitución no tiene nada que ver con lo que el ser humano hace en su historia, la que está en la base, dice Benjamin, de la idea que el socialismo tradicional se hace de sí mismo como hecho histórico, de lo inofensivo de su ideal político e, indirectamente, del fracaso de su praxis. En este sentido, la crítica del progresismo que hace Benjamin va dirigida al núcleo más profundo de la modernidad en cuanto tal, como elección civilizatoria que ha entrado en crisis y que debe ser examinada en sus virtudes y en sus aberraciones; es una crítica de la manera en que el hombre moderno vive, percibe y concibe su historicidad, su temporalidad concreta.

En la *Tesis 12*, Benjamin extiende esta crítica hasta la actitud que el mundo moderno mantiene frente a la tradición, actitud que comparten y exageran sus reformadores socialistas. En cierto modo, en su peculiar nivel de abstracción, el texto de Benjamin es un texto de militancia revolucionaria. Dice: la socialdemocracia ha minado la fuerza espontánea de las

clases oprimidas, una fuerza que se alimenta "del odio y de la voluntad de sacrificio", y esto lo ha hecho al situar en un futuro luminoso, ideal y apenas probable, aquello que pertenece propiamente al recuerdo tangible e innegable del pasado. Benjamin recurre aquí a un motivo de resonancias claramente judías para afirmar que lo que está en juego es el cumplimiento de una meta de redención e incluso, en cierto sentido, de una venganza por el sufrimiento de todas las generaciones pasadas que debieron vivir en la servidumbre y el oprobio. El socialismo sólo puede construirse en una referencia insoslayablemente "vengadora" a la tradición, tanto como acumulación de injurias que como obra de emancipación aún inconclusa; de esa referencia, dice, es de donde toma su fuerza revolucionaria. Por eso, cuando la socialdemocracia les propone a los proletarios conquistar el porvenir, redimir a las generaciones que vendrán, el atractivo de un futuro idílico no es capaz de compensar la gravitación que tiene el recuerdo práctico de lo que estuvo realmente en el pasado, es decir, de la miseria ancestral y la resistencia a ella, de las que provienen y a las que están conectadas la miseria y las luchas actuales de los explotados. Según Benjamin, una política socialista necesita vencer la aversión progresista a la tradición y rescatar la fuerza que viene de ésta, enfatizando una necesidad profunda, la de "redimir el pasado".

La idea de Benjamin acerca de lo que es propiamente el proceso revolucionario es una idea sorprendente. Se distancia del planteamiento socialista tradicional, que hace girar el concepto de revolución en torno a la conquista del poder político y a la reorien-

tación de la infraestructura económica de la sociedad. El suyo introduce un contenido que ha sido descuidado incluso por las propuestas más extremas de transformación revolucionaria. Dice, en la *Tesis 15*: de lo que se trata en un proceso revolucionario es de "un acto de ruptura del continuo de la historia". Esto es lo que hacen las clases revolucionarias en el momento de su acción, y es propiamente de ahí de donde viene la conciencia histórica. Lo primero y fundamental de una revolución consiste en la interrupción de la marcha natural de las cosas, en la ruptura de un proceso que avanza mediante una limpia secuencia de causas y efectos y que parece obedecer a los designios de un destino incuestionable. La revolución aparece no como el resultado de las determinaciones que están allí, provocándola, sino justamente como un estallido de la libertad, como una iniciativa capaz de trascender el plano de esas determinaciones que provienen del cumplimiento ciego de las leyes históricas. La verdadera concepción marxista de la revolución, dice Benjamin en la *Tesis 14*, implica una dialéctica sumamente peculiar. Es el concepto de una acción que, al apoderarse del presente, da un salto dialéctico hacia el pasado, mediante el cual es capaz de recobrar la tradición entera. De esta manera, sin ser una vuelta hacia atrás ni una reconquista del pasado, la revolución sería una afirmación del presente que se cumple mediante una recuperación del pasado. Esta relación entre revolución y tradición, que tan escasamente aparece en la historia del socialismo –relación que el nacionalsocialismo pretendió reivindicar, pero que sólo pudo anular, al hacer del pasado el material que su futurismo autoritario debía devorar–

ocupa sin embargo un lugar central en estas *Tesis* de Benjamin. La revolución sería la liberación del presente, de un "tiempo actual" (*jetztzeit*) que, aunque dirigido hacia el futuro, no está sacrificado a él; la revolución tendría también –¿sobre todo?– una dimensión que la abre hacia el pasado.

VII

Visto rápida y esquemáticamente, el anterior sería el planteamiento central de las *Tesis* de Benjamin en lo que se refiere a la crítica de la socialdemocracia. Pero, como dije anteriormente, se trata sólo de uno de los dos aspectos del conjunto temático que encontramos en ellas. El otro tiene que ver con lo que he llamado "un programa mínimo para el materialismo histórico". Como discurso efectivamente propositivo, el texto de la *Tesis 1* comienza con una paradoja que mueve a la ironía. Benjamin habla acerca del secreto de la validez o la capacidad explicativa del materialismo histórico y se preocupa por aquello que sería necesario hacer para que ella subsista y se revitalice. Se pregunta: ¿en dónde reside la fuerza del materialismo histórico? Y su respuesta resulta escandalosa, lo mismo para los materialistas históricos del siglo XIX que para los del siglo XX: el secreto de la validez del materialismo histórico, dice, está en la teología; es ella la que le da su fuerza secreta y la que puede revitalizarlo.

El programa del materialismo histórico que propone Walter Benjamin es sin duda provocador en el contexto de la necesaria hostilidad a toda teología por parte de la teoría marxista y su ateísmo fundamental;

no obstante, más allá de la provocación, invita al discurso político e histórico a tematizar un momento de su propia reflexión que es, a un tiempo, necesario y reprimido, ineludible pero expulsado del campo de "lo decible": el momento de la definición del sentido de la vida pública o "en *polis*" y de los alcances de lo que se juega en ella, el momento en el que la comunidad elige su deidad patrona o es elegida por ella. Invita a restituirle su importancia a aquel nivel de la vida pública en el que se cristaliza el momento fundante de su socialidad, el momento del trato y el contrato de lo humano con "lo otro" que determina y conforma el trato y el contrato de los seres humanos entre sí. Sólo el reconocimiento y el cultivo de esta dimensión teológica en el materialismo histórico, podría hacer de él efectivamente una teoría de la revolución. Benjamin, qué duda cabe, es un revolucionario radical, un ultrarevolucionario, si se quiere. Es un revolucionario "metafísico" que, como él mismo lo dice, preferiría que lo identifiquen más con Fourier que con cualquiera de los socialistas positivistas que ha conocido la historia. Sólo en comparación con los planteamientos de éstos puede decirse que su propuesta de un materialismo histórico teológico es efectivamente irrealista o absurda. Es sin duda una propuesta excéntrica y loca, pero sólo porque, sin ser un monólogo, ha debido ser como el parlamento de un actor ante su interlocutor ausente, una propuesta hecha a nadie, a alguien puramente virtual.

Tal vez apenas ahora, en este fin de siglo, cuando la crisis de la cultura política establecida provoca regresiones de todo tipo al refugio del autoritarismo comunitario, el discurso materialista se dé cuenta de

que no puede pasar por encima de un examen crítico de la religiosidad elemental de lo político.

Benjamin presenta en la *Tesis 9* la imagen de la historia que correspondería a ese materialismo histórico, y lo hace mediante un símil de lo que es el proceso de la historia. Ese bello texto dice así:

> Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para *nosotros* aparece como una cadena de acontecimientos, *él* ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. *Este* huracán es lo que nosotros llamamos progreso.

Esta imagen del ángel de la historia presenta al progreso como una fuerza divina, indetenible, que viene del paraíso; una fuerza a la cual es imposible ofrecer resistencia. La historia, que sería el ángel, da la espalda al futuro, no mira hacia él; lo que le atrae es lo que queda atrás. El futuro viene sobre la historia sin que ella lo vea; no es algo que pueda ser pre-visto. ¿Hacia dónde está dirigida su mirada? No hacia las generaciones futuras o hacia un futuro posiblemente luminoso; está dirigida al pasado, a lo vivido,

a lo que le es más preciado, al mundo en donde estuvo y que fue el escenario de su drama –de sus hechos, sus amores, sus sufrimientos. . . Mira al pasado y ¿qué ve en él? Sólo los estragos causados por la acción de una fuerza que es sin duda una fuerza del mal; ante sus ojos espantados se despliega y expande una sola catástrofe. Nosotros, dice Benjamin, vivimos los hechos históricos uno a uno, como una cadena de acontecimientos: no podemos tener una perspectiva de conjunto sobre los tiempos largos. La historia, en cambio, que siempre viene después, percibe el pasado abreviando la duración del tiempo que separa un hecho del siguiente, acelerando el conjunto del acontecer, como si viera el panorama de una fotografía captada con lente teleobjetivo, en el que están anuladas las diferencias de profundidad entre los objetos. Para ella, la sucesión de pequeñas caídas se presenta, acumulada, como un solo gran derrumbe.

Y el texto insiste: la intención del ángel de la historia, que tal vez en otras circunstancias podría vertirse hacia adelante, no es la de abrir las alas al huracán del progreso y hundirse en él y dejarse llevar alegremente. Contraria al designio divino que toma cuerpo en sus alas –el de volar con el viento–, su intención es, por ahora, transgresora, "anti-natural". Arrastrado irresistiblemente hacia un adelante que no es suyo, se resiste sin embargo, quisiera detenerse, volver atrás, curar los daños que han venido acumulándose a lo largo de los tiempos, causados precisamente por ese huracán. La historia tiene su mirada puesta en el pasado, en aquello que no, por quedar atrás en el tiempo, merece ser sólo ruina, en aquello cuya redención es indispensable para la vida.

Esta imagen de la historia la presenta Benjamin a manera de punto de partida de una reconstrucción del concepto de historia propio de un discurso "materialista" sobre la misma; de un discurso cuyo modo de concebir la temporalidad de la vida social –incluyendo el hecho del "progreso"– debería distinguirlo radicalmente de la concepción tradicional del tiempo histórico que prevalece en el discurso moderno. Es una imagen que habla desde la experiencia de la historia como una experiencia del "otro lado" de la humanidad, el lado oprimido y explotado. Dice Benjamin, en la *Tesis 8*: se supone que el estado de excepción corresponde a un momento de la vida social en el que la legalidad, que rige la marcha normal de las cosas, en calidad de reglamentación del reino de lo bueno y lo justo posibles, se rompe; en el cual, por ejemplo, obligada por el hecho de que ciertos elementos de la vida nacional que debieran estar siendo organizados por ella se han salido de madre, la institución estatal, para reencauzarlos, toma medidas especiales que implican la suspensión temporal de la vigencia del estado de derecho, el mejor estado político posible. Es el momento durante el cual la legalidad se interrumpe, en el que la marcha normal de las cosas se altera negativamente, es decir, en que el bienestar garantizado por el estado deja transitoriamente de ser tal. Es a esta idea de estado de excepción y a esta noción de que se trata de una falla dentro de la bondad estructural de lo establecido a las que corresponde la visión progresista de la historia. La historia sería, de acuerdo con ella, el devenir de esta normalidad, de la vigencia de estas formas de convivencia y sus instituciones. Pero Benjamin se pregun-

ta: si estado de excepción es una interrupción o una falla de la vigencia de la bondad política posible, ¿qué es "estado de excepción" para quienes viven y han vivido generación tras generación dentro de esa interrupción o falla? Para los explotados, dice Benjamin, todo lo que es normal es estado de excepción, para ellos el mundo está al revés. Por esta razón, todo lo que es progreso es un golpe contra ello; todo lo que es un perfeccionamiento del mundo establecido, un incremento de las posibilidades de felicidad, es una burla más que ellos reciben. Es necesario, insiste, que el materialismo histórico desarrolle un concepto de historia en acuerdo con esta experiencia de lo que es la normalidad y lo que es la excepción por parte de los explotados. Sólo entonces aparecerá ante los ojos, como tarea ineludible, la revolución, la actividad dirigida a la ruptura del continuo, a la producción del verdadero estado de excepción... Éste es el nivel de radicalidad revolucionaria del pensamiento de Benjamin.

En la *Tesis 2*, Benjamin habla de lo que llama la "felicidad" y explica lo que entiende por "redención". Dice: indefectiblemente, en la representación que podemos tener de un mundo feliz resuena siempre la noción de salvación; el mundo feliz es el mundo en el que estaremos salvados. Pero, de hecho, la felicidad sólo es imaginable en el aire de lo propiamente vivido. No podemos imaginar ningún futuro luminoso que no sea de alguna manera la repetición de lo vivido, pero en una versión mejorada o incluso perfecta. La felicidad futura sólo es imaginable como un perfeccionamiento de lo conocido, sólo puede tener la figura de lo que ha sido y que aún es, sólo

que libre de sus defectos, producto de un rescate, de una "redención". Aquí aparece lo que de misticismo mesiánico tiene la propuesta de Benjamin al materialismo histórico: si esto es así, dice, ello indica que entre las generaciones pasadas y la presente debe subsistir algo así como un compromiso y "una cita secreta"; que hemos sido, insiste, "esperados sobre la tierra". En nosotros, como en todas las generaciones que nos antecedieron habría una "débil potencia mesiánica"; una capacidad nuestra con la que cuenta el pasado, y que, consecuentemente, nos transmite una obligación. Todo materialista histórico, dice Benjamin, sabe de esto, sabe que tiene una difícil deuda con el pasado; que él es "débilmente" un mesías, que está ahí para salvar algo valioso que intentó existir en el pasado, sin lograrlo. La *Tesis 6* insiste en este sentido: es necesario tener en cuenta que el mesías no viene sólo como el redentor, sino también como "el superador del anti-Cristo".

El mesianismo que propone Benjamin muestra rasgos maniqueos muy mrcados. El maniqueísmo, aquella antigua concepción de lo divino que mira como esencial en la constitución de lo existente una lucha inmanente e inagotable entre la "luz" y las "tinieblas", entre el Bien y el Mal, concepción que fue despertada para el cristianismo en la doctrina de san Agustín, reaparece ahora en estas *Tesis* de Benjamin. En efecto, para él, la misma marcha del progreso, que es por un lado construcción pura, adelanto hacia la luz, es también, simultáneamente, su contrario tenebroso: un proceso de destrucción, de acumulación de ruinas. El avance del bien, de la redención, es, visto desde el otro lado, un progreso del mal, de la con-

dena. Para Benjamin, la historia sólo es comprensible como este movimiento en el cual el "mesías", por un lado, y el "anti-Cristo" o "anti-mesías", por otro, están en permanente lucha. Por ello, sólo si percibimos en la realidad histórica este doble flujo contradictorio, sólo si nos percatamos de que cada uno de los hechos de la realidad histórica está siempre teniendo lugar como resultado de un conflicto entre los dos principios maniqueos, el de la luz y el de las tinieblas, de un empate entre los mismos o de una derrota del uno por el otro, sólo entonces podremos penetrar efectivamente en el secreto de un hecho histórico. Pero incluso más. Dice Benjamin: en nuestra historia, hasta ahora, "el anti-Cristo no ha dejado de vencer". Así, en la historia a la que pertenecemos, el proceso que acumula ruinas, el que se guía por las fuerzas de la oscuridad o del mal, habría venido prevaleciendo una y otra vez sobre el proceso que busca la emancipación. En vista de esta capacidad del vencedor de integrar y "convertir" al derrotado, Benjamin concluye: sólo el discurso histórico convencido de que "ni siquiera los muertos están seguros ante el enemigo triunfante", y que es necesario rescatarlos de la refuncionalización a la que están sometidos, sólo ese discurso tiene el don de "encender en lo pasado la chispa de la esperanza".

Ésta es la meta que propone Benjamin al materialismo histórico, al discurso que cuenta la historia desde la perspectiva de la revolución: "encender en lo pasado la chispa de la esperanza". Hacia este planteamiento –en el que resuena la teoría del "principio esperanza" desarrollada por Ernst Bloch– confluyen todas las *Tesis* de Benjamin sobre el concepto de his-

toria; en verdad, todo su texto parece estar escrito en dirección a esta pequeña frase.

VIII

Para terminar esta exposición, cabe tal vez mencionar brevemente otras dos ideas que están en este "programa mínimo para el materialismo histórico" y que derivan directamente de lo anterior. Son ideas que exponen la necesidad de una afirmación del presente.

La *Tesis 16* dice: es indispensable para el materialismo histórico centrar su reflexión en torno a un concepto de "tiempo del presente" (*jetztzeit*) que está aún por construir y elaborar y que debería referirse al tiempo autónomo propio del momento en el que la vida es capaz de romper con el *continuum* de su devenir histórico. Un concepto de presente que critique y trascienda el que se genera en la experiencia del tiempo de la modernidad capitalista, concepto para el cual lo presente no es otra cosa que un puro tránsito, una pura evanescencia. En efecto, en esa experiencia, el "hoy" sólo existe en la medida en que está siendo siempre, permanentemente, sacrificado en provecho del mañana. El futuro absorbe, destruye el "ahora" (*jetzt*) de la experiencia vital; no deja que el ser humano "toque" efectivamente las cosas, que se hunda y se encuentre a sí mismo como sujeto en la relación práctica, a la vez productiva y gozosa, de su capacidad transformadora con el valor de uso de los objetos. El presente está siempre escapándose, succionado por el futuro. En contraposición con esto, el materialismo histórico debería ser capaz de

pensar el presente como un "ahora" pleno, es decir, el momento en que la libertad, la capacidad de elección y decisión puede disfrutarse a sí misma. Pensar al presente como dueño de sí mismo, como autónomo respecto del futuro y del pasado, es la exigencia básica e indispensable del concepto de revolución como ruptura del *continuum*.

La segunda idea insiste en la definición del objeto sobre el que habla el materialismo histórico. Su objeto, dice Benjamin, es sin duda el hecho histórico. Pero –añade–, un hecho histórico que debería ser concebido como una *mónada histórica* dentro del sistema de la historia universal. Benjamin toma este término de la ontologia de Leibniz para afirmar que el objeto histórico sólo revela lo que es "en verdad" si es abordado como una entrada singular y concreta, exteriormente independiente de la infinidad de otras entradas que se abren en los otros hechos, a la totalidad del devenir histórico. No es que la narración de un hecho guarde una cierta relación con la narración de otros, sino que, en principio, ella misma sería, si se ampliara cada vez más, la narración de todos ellos, sólo que comenzada siempre desde "otra" perspectiva. En principio, al articular históricamente un hecho, el materialista histórico, debe poder descubrir en cualquier ente de la realidad social un núcleo interactivo de conflictos capaz de entregar la clave de inteligibilidad de la infinidad de modificaciones o alteraciones que presenta esa realidad, debe poder mirarlo dentro de un "drama" que concentra en sí todo el conjunto de determinaciones de una situacion dada. Sólo cuando este núcleo aparece, capaz de entregar la clave de sí mismo y de todo lo de-

más, sólo en ese momento el materialista histórico tiene, efectivamente, ante sí un objeto histórico propiamente dicho. Dice, en la *Tesis 17*: el "principio que da su estructura" al materialismo histórico lo distancia claramente, sobre todo, de aquella indiferencia aditiva, propia del discurso histórico moderno, que le lleva a agotar su esfuerzo metodológico en la invención de "criterios" para dividir y subdividir el "material historico" en una serie de épocas, a cuya suma llama entonces "historia universal". La narración propia del materialismo histórico toma distancia frente a estas visiones de la historia universal como una acumulación de épocas. Y presupone la siguiente afirmación: a la realidad del pensar le pertenece no sólo el movimiento de las ideas, sino "también su detenimiento". En la estructura de esa *mónada*, dice Benjamin, se percibe la señal de una cierta detención mesiánica del acontecer; se ve lo que en ella hubo de oportunidad revolucionaria; se encuentra la razón de la lucha por el pasado reprimido. En efecto, dice, en una obra o un acto singular de alguien, de cualquiera, está toda una vida. Y en una vida está toda la época y en una época está todo el acontecer histórico. Está allí, bajo la forma de resguardado, de superado.

Dicho de paso, y para concluir, éste fue el proyecto de trabajo del propio Benjamin. En su obra *Los pasajes de París* hace justamente eso, se detiene en nimiedades, en pequeñas obras, en objetos casi perdidos, en basuras de la historia. Sobre eso, a partir de eso, descubriendo de qué manera las múltiples determinaciones históricas confluyen y se anudan en el más sencillo de los elementos del mundo objetivo, re-

construye la totalidad del mundo moderno, ese mundo que tanto lo fascinó, que tanta repulsión le provocó y que tanto lo atrajo.

En este breve comentario a las *Tesis sobre el concepto de la historia* de Benjamin he querido solamente subrayar lo que en ellas hay de un intento del autor, entre desesperado e ilusionado, de establecer un diálogo imposible y necesario, una especie de juego de entendimiento por malentendidos con ese proyecto discursivo que se llamó "materialismo histórico". ¿En qué medida Benjamin cree efectivamente que estas propuestas suyas al materialismo histórico van a tener oídos en alguien? ¿No está ya consciente, en el momento mismo en que las redacta, de que su escritura es una escritura en el vacío? ¿Alguien podrá alguna vez escuchar estas propuestas de Benjamin, alguien podrá compartir el mesianismo de su radicalidad revolucionaria? ¿Es posible pensar que una "ciencia" del materialismo histórico, como la querían de Kautsky a Althusser, pueda tener su núcleo más profundo, el punto de su verdad, en una "teología"? ¿Puede haber un materialismo histórico realmente benjaminiano? ¿Habrá alguna vez alguien que pueda asumir estas tesis de Benjamin sobre la filosofía de la historia? Son preguntas que quedan abiertas. El pensamiento de Benjamin es, en este escrito, deliberadamente ajeno a la cultura política establecida, retadoramente extemporáneo, en ello reside en buena parte el secreto de su inquietante actualidad.

8. EL "VALOR DE USO": ONTOLOGÍA Y SEMIÓTICA*

Las únicas formas reales de las mercancías son sus figuras en el uso, sus formas naturales.
KARL MARX, *El capital, Libro 1, capítulo VI (inédito)*

¿Tiene el discurso de Marx algo que decir en la problematización actual de los fundamentos de una nueva práctica de la política? Sin duda que no, si la discusión de Marx con la economía política, que conforma la parte central de su obra, "no es más que una tormenta en un vaso de agua", como afirmaba Foucault desde posiciones de una "nueva radicalidad"; si se trata de una discusión que no "introduce ningún corte real" con el modo moderno, decimonónico, de hablar de las cosas; si lo único que hace es "levantar unas cuantas olas y dibujar arrugas sobre la superficie" de una "episteme" obsoleta. Sí, en cambio, si, como pensamos que sucede en realidad, el concepto de "valor de uso" que Marx opone al pensamiento moderno hace estallar el horizonte de inteligibilidad en el que éste se mueve.[1]

* Una primera versión de este texto apareció en el núm. 41 de *Cuadernos Políticos*, diciembre de 1984, con el título de "La 'forma natural' de la reproducción social".

[1] Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, 1966, pp. 272-75 [ed. esp. Siglo XXI, pp. 256-57]. La incomprensión de lo alcanza-

Las páginas que siguen parten de la idea de que el aporte central del discurso de Marx a la comprensión de la civilización moderna está en el descubrimiento, la formulación y el análisis crítico de un comportamiento estructurador de esa vida civilizada en el plano básico de la economía. Se trata del comportamiento de trabajo y disfrute que el sujeto humano mantiene con la naturaleza, constituido como una realidad contradictoria: por un lado, como un proceso de producción y consumo de "valores de uso" y, por otro, como un proceso de "valorización del valor" mercantil de los mismos. En términos estrictamente teóricos, una concepción de lo que son los objetos de la vida práctica en su forma fundamental o "natural", en su presencia como "valores de uso", precede y determina necesariamente la percepción que tiene Marx de aquello que viene a contradecir es-

do por Marx, que empobrece la magnífica obra de Foucault puede justificarse por la escasa cercanía de este autor al texto de *El capital*. No sucede lo mismo con la incomprensión voluntaria de la que hace gala Jean Baudrillard, uno de los más agudos teóricos actuales del intercambio, la producción y el consumo de los bienes. Baudrillard (*Pour une critique de l'économie politique du signe*, París 1972, pp. 154-63 [ed. esp.: *Crítica de la economía política del signo*, México, Siglo XXI, 1974]) se resiste a distinguir entre la utilidad en abstracto o valor de cambio de un objeto y su utilidad concreta o valor de uso, que es siempre, por necesidad, simbólica, lo mismo en lo colectivo que en lo íntimo, en lo público que en lo privado. Con el fin de reservar para sí la originalidad de explorar esta última en el "intercambio simbólico", pasa por alto la afirmación de Marx sobre la singularidad concreta e "inconmensurabilidad" de los valores de uso, le adjudica el más plano de los utilitarismos y descalifica todo lo que, en la línea de Marx pero más allá de él, pueda decirse acerca de un valor de uso dirigido a un disfrute más allá de los límites del *"do ut des"*.

te modo de ser y esa presencia: del ser para la valorización y el estar como valores que se valorizan. Una concepción implícita que sostiene todo el edificio de la crítica de la economía política. Pensamos, sin embargo, que el aporte central de Marx a una comprensión crítica de la modernidad adolece de una disimetría o unilateralidad; que las amplias y penetrantes investigaciones del proceso de acumulación del valor capitalista –de uno de los dos lados del comportamiento económico contradictorio de la sociedad moderna– no se acompañan de investigaciones similares, capaces de hacerles contrapeso, en el terreno del otro lado de ese comportamiento, el del "valor de uso" y su reproducción. Justificamos así nuestro trabajo, como un aporte a la reconstrucción de esa concepción de la "forma natural" de las cosas como "valores de uso", concepción implícita en la "crítica de la economía política" y sin cuyo esclarecimiento ella queda incompleta y en muchos sentidos enigmática.

De todas maneras, una pregunta queda en el aire: si la referencia a la "forma natural" o "valor de uso" es el trasfondo de la crítica al capitalismo, ¿por qué Marx la emplea con tanta cautela, "sólo allí donde juega un papel como categoría económica"?[2] ¿Por qué no opone su propio concepto desarrollado a las elucubraciones erráticas sobre las palabras 'valor' y valor de uso'"?[3] ¿Por qué no procede deductivamen-

[2] K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín, 1959, p. 540 [ed. esp.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1971-1976, 3 vols.]

[3] K. Marx, *Randglossen zu Wagners...*, p. 323 [ed. esp.: *Notas marginales al Tratado de economía política de Adolph Wagner*, México, Siglo XXI, 1982].

te a partir de una teoría de la producción en general que incluya ese concepto? El discurso de Marx es un discurso crítico, des-constructor: trabaja sobre el discurso positivo o ideológico que la sociedad moderna genera espontáneamente. En su época, los conceptos de "forma natural" y "valor de uso" a criticar tenían apenas una formulación incipiente, la de la economía política. En tales condiciones, sólo era posible trazar los lineamientos generales de un concepto crítico de los mismos; no era tiempo aún de su elaboración desarrollada. El problema de la "naturalidad" de las formas sociales y de las definiciones del "valor de uso" sólo aparece de manera enfática en la vida real cuando el desarrollo capitalista hace estallar en todas partes los milenarios equilibrios locales entre el sistema de las necesidades de consumo y el de las capacidades de producción; cuando, en la empresa imperialista, el Hombre europeo hace la experiencia de lo relativo de su humanidad. Aparece como problema teórico, tratado explícita o implícitamente en positivo, junto con las "ciencias sociales", que en los tiempos de Marx estaban apenas en sus comienzos. Por esta razón, el estado de incógnita en que –pese a los *Manuscritos de París* (1844)– permanece el contenido del concepto de "forma natural", no debe ser visto como el indicio de un límite que cierra, sino como el de uno que abre al discurso de Marx hacia los nuevos problemas de la política contemporánea. La reconstrucción de ese contenido y de su efectividad crítica para el presente es posible. Su lugar y su medida están allí: demarcados por la radicalidad de la crítica de Marx al capitalismo. Ésta llega explícitamente hasta el cuestionamiento de la forma en que

tanto la sujetidad como la objetidad se constituyen en la época moderna, y plantea por tanto una idea de "revolución" que, lejos de quedar atrapada en las ilusiones del siglo pasado, implica una propuesta cuya plena validez sólo parece mostrarse a la luz de las desilusiones del presente.

El concepto de "producción en general" que Marx emplea en su "crítica de la economía política" implica la idea de que la misma, ampliada hasta sus propios límites, es decir, considerada como un proceso completo de reproducción social, posee una estructura esencial, trans-histórica, supra-étnica, cuya presencia sólo adquiere actualidad o realidad en la medida en que se encuentra actualizada o dotada de forma dentro de un sinnúmero de situaciones particulares o conjuntos específicos de condiciones étnicas e históricas. Cada una de las formas en las que se ha actualizado esa estructura constituye la identidad o figura concreta de una sociedad.[4] Para Marx, el modo en que esta actualización tiene lugar en la situación capitalista difiere radicalmente del modo en que acontecía en épocas anteriores de la historia y debería diferir también del modo que podrá tener en un futuro deseable. Mientras en las situaciones precapitalistas la formación de la estructura era simple, en la época capitalista ella es doble y por tanto compleja: no obedece únicamente al condicionamiento "natural" a partir de lo étnico y lo histórico, sino que se somete también a un condicionamiento "seudo-natural", que proviene de la orga-

[4] K. Marx, *Grundrisse der Kritik der polischen Ökonomie*, pp. 7, 22.

nización económica constituida en "sujeto".

Según Marx, el proceso de reproducción social incluye, como función característica de la existencia humana concreta, una organización particular del conjunto de relaciones interindividuales de convivencia. Es decir, implica una clasificación de los individuos sociales según su intervención tanto en la actividad laboral como en la de disfrute; implica por tanto una definición de las relaciones de propiedad, una distribución del objeto de la riqueza social –medios de producción y bienes para el disfrute– entre los distintos miembros del sujeto social global. Lo que distingue al modo de reproducción social capitalista es el hecho de que sólo en él esta organización de las relaciones de convivencia deja de ser un orden puesto por la formación "natural" de la estructura y se establece como una fuente autónoma de determinación –de sobredeterminación– de la figura concreta de la sociedad.[5] Las relaciones de producción/consumo aparecen aquí como una entidad realmente exterior al sujeto, dotada de capacidad formadora. Enajenándose de la vida en que se constituye la "forma natural" de la sociedad, se vuelven sobre ella y la obligan a de-formar su actualización de la estructura del proceso de reproducción social.

Para Marx, el modo de reproducción capitalista determina de manera dual la concreción de la vida social: como donación de forma primaria, de orden "social-natural", y como donación de forma secundaria, carente de necesidad "social-natural", en torno a

[5] "... ein für sich seiendes gesellschaftliches Verhältnis...", cf. *ibid.*, p. 299.

lo que él llama el "proceso autonomizado de formación y valorización del valor". Determinación dual y por ello compleja, pues según él la figura concreta de las sociedades capitalistas es el resultado de un conflicto y un compromiso entre estas dos tendencias formadoras que son contradictorias entre sí.[6] La primera, propia de la constitución social "natural", tiene su meta en una imagen ideal de la sociedad como totalidad cualitativa; la segunda, en cambio, impuesta por las relaciones de producción/consumo cosificadas como "dinámica abstracta del valor valorizándose" tiene por meta justamente la acumulación de capital. La meta de la primera, la única que interesa al sujeto social en cuanto tal, sólo puede ser perseguida en el capitalismo en la medida en que, al ser traducida a los términos que impone la consecución de la segunda, es traicionada en su esencia.

Como puede verse, el concepto de "forma natural" de la vida social, que incluye el de "valor de uso" de los objetos con los que ella tiene que ver, ocupa un lugar central en el discurso de Marx. Tanto la crítica particular del comportamiento y el discurso económico de la época capitalista como aquella otra, general, la crítica de la totalidad de la vida social moderna, resultan impensables sin este concepto de contraste que permite al discurso teórico precisar el sentido de su trabajo crítico. Sin embargo, aunque omnipresente en el texto de *El capital*, el concepto de "forma natu-

[6] "La fuerza social natural del trabajo no se desarrolla en el *proceso de valorización* en cuanto tal, sino en el *proceso real de trabajo*." K. Marx, *Kapitel VI. Resultate aus der unmittelbaren Produktionsprozess*, p. 491 [ed. esp.: *El capital, Libro I, capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*, México, Siglo XXI, 1971, p. 98].

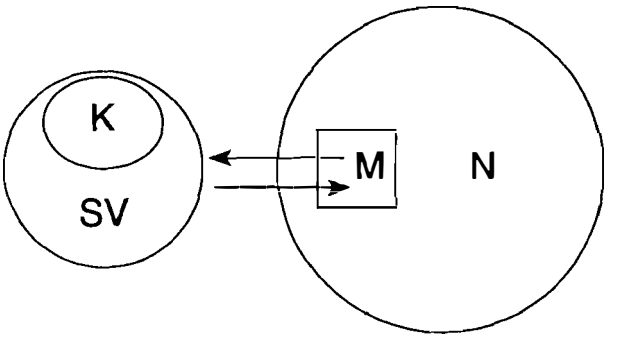
ral" queda como un esbozo y una indicación; es en esta calidad como se hace manifiesto en sus efectos teóricos particulares. Su contenido es más una incógnita que una solución implícita. El presente trabajo reúne en una primera aproximación una serie de ideas, algunas de ellas presentes ya en la discusión marxista contemporánea, que pueden ayudar a su formulación adecuada. Son ideas que se agrupan en referencia a una distinción entre lo que sería propiamente la forma social-natural del proceso de vida humano, como realidad que –incluso en su permanencia trans-histórica y supra-étnica– implica necesariamente un grado elemental de concreción, y lo que sería la estructura fundamental de dicho proceso, como esencia necesariamente abstracta que sólo se vuelve efectiva a través de una concretización, cuyo paso inicial está justamente en la forma social-natural. Por lo demás, todas ellas son ideas que se entienden como variaciones sobre un solo tema: la libertad como hecho característico de la vida humana.

I. VIDA ANIMAL Y VIDA SOCIAL

a] *La estructura del comportamiento vital*

La "forma natural" del proceso de reproducción social consiste en una actualización peculiar de su estructura general. A su vez, esta estructura es, en sus rasgos más elementales, similar a la estructura del proceso de reproducción de la materia viviente del organismo vivo. Considerado en un cierto nivel primario, el comportamiento del ser humano es igual al

DIAGRAMA 1
EL COMPORTAMIENTO VITAL 1

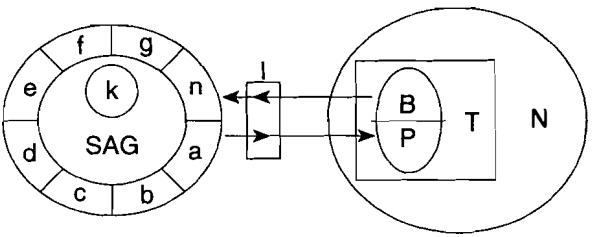


comportamiento del animal, en tanto que como ser vivo ha actualizado de manera más completa las posibilidades del comportamiento material que llamamos "vida". Este comportamiento de un sector de la naturaleza se caracteriza, como lo explica Hegel y lo menciona Marx, por la organización autónoma de un conjunto de elementos minerales, como una totalidad parcial que se enfrenta a la totalidad global de la naturaleza en un proceso "metabólico",[7] la totalidad orgánica actúa sobre una zona o territorio de la naturaleza para recibir una reacción de ésta favorable al mantenimiento de su principio de organización.[8]

[7] Cf. K. Marx, *Das Kapital*, I, cap. V.

[8] Hegel, en su terminología particular, llega a decir que, con el comportamiento natural llamado "vida" aparece "el individuo", que tiene en sí mismo un "principio de autoconfiguración", y que se enfrenta como "sujeto" al "mundo objetivo", el que le sirve de "condición" de su existencia y al que "priva de su estado propio

DIAGRAMA 2
EL COMPORTAMIENTO VITAL II



Un principio autónomo de organización de la materia (K) que sólo se cumple en una multiplicidad de organismos singulares (SV...SVn) y que sólo se mantiene con la reproducción cíclica de cada uno de ellos mediante la acción (a) de los mismos sobre un medio natural (M en N) y la integración de las reacciones favorables (r) provenientes de éste. La estructura de este comportamiento de la materia viva tiene una *meta* que es evidente: el mantenimiento de la *integridad* del organismo *singular* en calidad de representante o ejemplar de la *identidad de su especie*; el mantenimiento, en definitiva, de un peculiar principio autónomo de totalización de la materia que, al mismo tiempo que *re-legaliza*, acata y perfecciona la legalidad general de la naturaleza. Es a la estructura y el *telos* de este comportamiento natural a lo que Marx hace referencia en su afirmación materialista de la naturalidad profunda del ser humano.

al convertirlo en un *medio* suyo", al "darle su propia sujetidad como sustancia". Cf. G.W.F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1817, § 255-59.

Cabe añadir que el comportamiento vital que Marx tiene en cuenta en esta afirmación es el comportamiento de la vida animal más perfeccionada, aquel que lleva al grado máximo de complejidad la estructura general de la vida [diagrama 2].

Este sujeto animal es gregario (SAG): su singularidad, su "individualidad abstracta", está repartida en un conjunto de versiones especializadas (Sa...Sn) que se acoplan unas con otras en las diferentes funciones reproductivas. (La abeja como reina, obrera y zángano.) La coexistencia de los distintos miembros del sujeto gregario se encuentra posibilitada por un determinado sistema elemental de comunicación por señales.[9] (Las figuras que la abeja compone con la trayectoria de su vuelo.) El resultado de la acción de ese sujeto, la reacción de la naturaleza, se concentra en una transformación de ésta que se presenta como objeto independiente como un *bien* de la naturaleza *producido* por el sujeto (B/P). (La miel.) La relación entre el sujeto animal y el territorio (T) natural: acción de S, reacción de N, se encuentra posibilitada por un bien producido especialmente, por un objeto de efectividad inmediata (I). (La colmena.)

b] *El* telos *característico de la vida social*

Trasfondo prehistórico de la hominización o base vi-

[9] "... no es un lenguaje, es un código de señales." É. Benveniste, "Communication animale et langage humain", en *Problèmes de linguistique générale*, París, 1966, p. 62 [ed. esp.: "Comunicación animal y lenguaje humano", en *Problemas de lingüística general*, I, México, Siglo XXI, p. 62].

gente de la humanidad actual, la animalidad es solamente la sustancia con la que se forma la vida propiamente social. La mejor manera de precisar conceptualmente la idea que tiene Marx de la peculiaridad del ser humano o social es probablemente mostrar, siguiendo su discurso, la diferencia esencial que hay entre el proceso de reproducción animal y el proceso de reproducción social.

No se trata solamente de una *differentia specifica*: el ser humano no es sólo un animal especialmente dotado –de razón, de lenguaje, de sentido civil, práctico, religioso, etcétera–; o si lo es, sus atributos característicos implican un salto más allá de la cualidad estrictamente animal.[10] Todos aquellos comportamientos que parecen ofrecer la clave de la definición de lo humano –el usar y fabricar instrumentos lo mismo que distinguir entre lo justo y lo injusto, el imaginar lo mismo que el jugar y el mentir, etcétera– pueden ser comprendidos a partir de una descripción del proceso de reproducción del ser humano como un proceso en el que la reproducción de su materialidad *animal* se encuentra en calidad de portadora de una repro-

[10] Discontinuidad en la continuidad. Continuidad en la discontinuidad. R. Cailloix: "El hombre es un animal como los otros, su biología es la de los otros seres vivos, está sujeto a todas las leyes del universo... ¿Por qué suponer *a priori* que pretender encontrar en otros lados las propiedades de su naturaleza o, inversamente, encontrar en él las leyes que se observa regir a las otras especies es necesariamente una manía, una ilusión o un espejismo?" *Méduse et Cie.*, París, 1960, p. 20. M. Heidegger: "... incluso aquello que, en comparación con el 'animal' adjudicamos al Hombre como *animalitas*, se funda en la esencia de la ek-sistencia." "Brief über den Humanismus", en *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna, 1947, p. 67.

ducción que la trasciende, la de su materialidad *social*.

El *telos* estructural del comportamiento "vida" es la reproducción de un principio particular de organicidad para un material mineral, mediante el mantenimiento de la integridad física de los distintos organismos singulares en los que se actualiza ese principio. En el caso de los animales de individualidad gregaria, este principio incluye necesariamente un criterio especial de repartición, ubicación o individuación diferencial de todos los miembros o ejemplares del sujeto gregario dentro del sistema de funciones necesarias para su reproducción global. El conjunto de relaciones de oposición y complementariedad que conectan entre sí los distintos miembros del sujeto gregario –y que constituye por lo tanto su identidad como especie animal– consiste en un ordenamiento de los mismos que se repite incansablemente de un ciclo reproductivo a otro, de un milenio a otro, como manifestación disciplinaria de la estrategia óptima de supervivencia que se halla congelada en el principio de organicidad.[11]

La peculiaridad del comportamiento humano social aparece cuando se tiene en cuenta aquello que en su estructura correspondería a este principio de identificación global y de individuación diferencial, o principio de constitución de las relaciones que conectan entre sí a los miembros del sujeto.

Aunque su presencia y vigencia es también necesaria por naturaleza también en el proceso de reproduc-

[11] "... inscripción en el organismo de toda solución probada, modificación del cuerpo válida para miles de siglos; perfección del órgano, de las antenas, de los palpos, de los ojos multifacéticos, sin contar la infalibilidad sonambulesca del instinto." R. Caillois, *op. cit*, p. 163.

ción social, la determinación de su figura concreta está sin embargo entregada a la libertad.[12] En esto, el ser humano está privado del amparo que otorga al animal el seno omniabarcante de la legalidad natural.[13] Los rasgos definitorios de su identidad no están inscritos en el principio general de su organicidad ni tienen por tanto una vigencia instintiva. Su identidad está en juego: no es un hecho dado, tiene que concretarse siempre nuevamente. Lo que ella fue en un ciclo reproductivo es un antecedente que condiciona pero no obliga a lo que habrá de ser ella en un ciclo posterior.

El conjunto de relaciones de interdependencia entre los miembros del sujeto social requiere una figura concreta que debe ser sintetizada por el propio sujeto social. La *socialidad* misma de éste existe como materia con la que él, como totalización de individuos sociales, construye su identidad y la identidad diferencial de sus miembros. El ser sujeto, la *sujetidad*, consiste así en la capacidad de constituir la concreción de la socialidad.

[12] "La libertad concebida como un trascender no es solamente una 'especie' particular de causa, sino el *origen de toda causa*. Libertad es libertad para causar." M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* (1929), Frankfurt a. M., 1955, p. 44.

[13] "L'homme est libre parce qu'il n'est pas soi mais présence à soi. L'être qui est ce qu'il est ne saurait être libre. La liberté, c'est précisément le néant qui *est été* au coeur de l'homme et qui contraint la realité-humaine à *se faire*, au lieu *d'être*... pour la realité-humaine, être c'est *se choisir*: rien ne lui vient du dehors, ni du dedans non plus, qu'elle puisse *recevoir* ou *accepter*. Elle est entièrement abandonnée, sans aucune aide d'aucune sorte, à l'insoutenable nécessité de se faire être jusque dans le moindre détail. Ainsi, la liberté n'est pas un être: elle est l'être de l'homme, c'est-à-dire son néant d'être." Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 516.

El *telos* estructural que anima al comportamiento del ser humano o social diferente por tanto esencialmente de aquel que presenta la dimensión puramente animal de la naturaleza. No se trata de la conservación de un principio de socialidad que estuviese ya dado en la organicidad animal, sino de la fundación y re-fundación constante de ese principio. Este sentido peculiar de la reproducción social hace del enfrentamiento del sujeto con la naturaleza –que ahora no es sólo externa o del *mundo* objetivo, sino también interna o del *cuerpo* sujetivo– un enfrentamiento indirecto, *mediado* por el enfrentamiento del sujeto con su propia sociabilidad.[14] La estructura misma del proceso reproductivo resulta ser así una estructura dual y fundamentalmente contradictoria. Al estrato en que la reproducción es consecución y absorción de reacciones favorables provocadas por el sujeto en la naturaleza se le sobrepone otro, en el que la misma noción valorativa de "favorable" está en cuestión, el estrato en el que el sujeto define y redefine su propia identidad.

Producir y consumir transformaciones de la naturaleza resulta ser, simultáneamente y sobre todo, ratificar y modificar la figura concreta de la socialidad. Dos procesos en uno: en la reproducción del ser humano, la reproducción física de la integridad del cuerpo comunitario del sujeto sólo se cumple en la medida en que ella es reproducción de la forma política (*polis*) de la comunidad (*koinonía*).[15] Proceso dual que es siem-

[14] Cf. G. Lukács, "Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats", en *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlín, 1923, p. 203.

[15] Cf. Aristóteles, *Política*, A, 1252a.

pre contradictorio, por cuanto su estrato "*político*" implica necesariamente una exageración (*hybris*), un forzamiento de la legalidad propia de su estrato *físico*.[16]

II. TRABAJAR Y DISFRUTAR

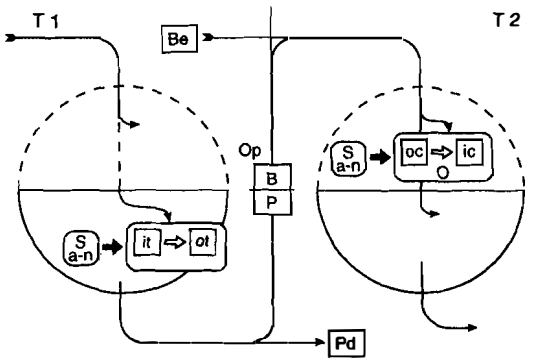
El sentido peculiar del comportamiento reproductivo del ser social (*zóon politikón*) se manifiesta en la estructura que interconecta a los distintos elementos de este proceso y en la constitución misma de ellos. Los dos modos diferentes en que puede analizarse esta interconexión compleja: por un lado la fase productiva y por otra la fase consuntiva, se constituyen necesariamente como momento de *objetivación*, la primera y como momento de *sujetivación*, la segunda.[17]

Los círculos mayores representan, cada uno, un *momento reproductivo* en abstracto (t1, t2), en lo que éste tiene de relación: sujeto social-medio natural. (La reproducción del sujeto como proceso que lo relaciona consigo mismo y como donación de forma a su cuerpo o a la naturaleza interior queda fuera de esta representación esquemática.)

La doble presencia de la relación entre *factor sujetivo* y *factor objetivo* (S-N) intenta mostrar por separado las dos fases, que en realidad integran una totalidad, del momento reproductivo: la *fase de trabajo*, producción o consumo productivo y la *fase de disfrute*, absorción o consumo inproductivo. La relación entre una fase y otra queda indicada por el elemen-

[16] Cf. G. Bataille, *La part maudite*, París, 1967, pp. 90-91
[17] Cf. K. Marx, *Grundrisse...*, p. 10

DIAGRAMA 3
LA REPRODUCCIÓN SOCIAL COMO PRODUCCIÓN/CONSUMO DE OBJETOS



to Op, *objeto práctico*, o B/P, bien/producido (o producto con valor de uso), que constituye el resultado de la primera y la condición de la segunda.

La línea que atraviesa los círculos mayores y que los conecta entre sí mediante el elemento Op representa el flujo de los bienes producidos, como realidad que asegura la continuación del proceso o la repetición de los momentos reproductivos.

Los elementos B (arriba) y P (abajo) señalan: el primero, la presencia de bienes o condiciones con valor de uso espontáneo o directamente naturales; el segundo, la de productos o transformaciones accidentales que el sujeto provoca en la naturaleza (productos que, en ciertos casos, afectan desfavorablemente al sujeto y resultan ser así "destrucciones" de la naturaleza).

El círculo de elementos: a, b, c, n en torno a S

tanto en la fase productiva como en la consuntiva muestra respectivamente la presencia de un sistema de capacidades y un sistema de necesidades en el sujeto social.

Igualmente los elementos i y o muestran la doble composición del factor objetivo, tanto en la producción como en el consumo; él es, por una parte, campo instrumental mediador y, por otra, objeto de la acción o la aceptación del sujeto (materia prima del trabajo y materia prima del disfrute).

El sujeto social, al transformar el material natural, no puede ser el simple ejecutor de un plan que regiría sobre él desde sus propias manos, por estar confundido con su composición orgánica. Debe *elegir la forma* a la que conduce su transformación del material, y debe hacerlo porque la forma que tiene un bien/producido no es nunca neutral o inocente; tiene siempre un valor de uso concreto que determina, a su vez, la forma que habrá de tener el sujeto que lo consuma. El trabajar tiene una dimensión *poiética*; su dar forma es un *realizar*, dice Marx.[18] Es un inventar y un llevar a cabo un proyecto; proyecto que sólo inmediatamente es el de la construcción de una cosa, que indirectamente pero en definitiva es el de la construcción del sujeto mismo. Al usar *esa* cosa y no *otra* que pudo estar en su lugar, el sujeto no sólo satisface su necesidad general –animal– de ese tipo de cosas, sino su necesidad de la forma de esa cosa concreta. En el proceso de reproducción social, el carácter de auto-realización (del sujeto) inspira la realización misma del producto; invade todas y cada una de las realizaciones del pro-

[18] K. Marx, *Das Kapital*, *loc. cit.*

ceso de trabajo: Producir es objetivar, inscribir en la forma del producto una *intención transformativa* dirigida al sujeto mismo, en tanto que consumidor; intención que se sujetiva o se hace efectiva en el momento en que éste usa (disfruta o utiliza) de manera *adecuada* ese producto en calidad de bien, es decir, el momento en que, al aprovechar la cosa, absorbe la forma de la cosa y se deja transformar por ella.

En tanto que agente del disfrute o consumidor improductivo, el sujeto social tampoco es un simple receptor de la reacción favorable que el trabajo ha podido provocar en la naturaleza. Debe discernir y elegir entre las distintas posibilidades de uso adecuado que él puede dar al bien/producido; debe decidir el momento y la intensidad con que le va a afectar la forma de la cosa, la medida y la manera en que hace caso a la intención transformativa que ella trae consigo.

a] *El sujeto*

La sujetidad del sujeto social reside en su capacidad de dar una forma identificada a su socialidad, capacidad que ejerce fundamentalmente al reproducir su integridad física como organismo animal gregario. Dar forma a la socialidad quiere decir ubicar a los distintos miembros que lo componen dentro de un sistema de relaciones de convivencia o, lo que es lo mismo, de *co-laboración* y *co-disfrute*. El conjunto de identidades diferenciales o diacríticas de los múltiples individuos sociales dentro de este sistema de relaciones de producción y consumo constituye la identidad global del sujeto. Dar forma a la socialidad

implica, por tanto, instaurar –más allá del acoplamiento puramente natural– un compromiso, un equilibrio siempre inestable entre un sistema definido de necesidades de disfrute y un sistema definido de capacidades de trabajo.

El modo en que este último responde y cuestiona al primero, la manera en que los dos ceden y exigen para cerrar su compromiso, rige fundamentalmente a partir del proceso de *circulación* de los innumerables objetos singulares que han sido producidos y van a ser consumidos. En este "cambio de manos" por el que todos ellos deben pasar al abandonar a su productor y llegar a su consumidor se encuentra siempre vigente un proyecto de *distribución*, que los reparte entre el conjunto de individuos sociales.[19] Este proyecto es el que califica a ciertos intentos de entregar productos como aceptables o socialmente productivos y sólo a ciertos requerimientos de bienes como válidos o susceptibles de ser satisfechos por la sociedad. La "politicidad" del proceso de reproducción social se muestra así en la capacidad que tiene el sujeto de establecer y modificar esa "armonía" entre su sistema de capacidades y su sistema de necesidades, mediante la determinación del *acceso* efectivo de los individuos sociales, como productores y como consumidores, al bien/producido global.

La doble adscripción de todos los miembros del sujeto social dentro de esos dos sistemas –como individuos necesitados y como individuos capaces–, que los interrelaciona socialmente para el consumo y la producción, es la que, en su unidad y compro-

[19] K. Marx, *Grundrisse...*, p. 17.

miso, confiere a cada uno de ellos su identidad individual. Así mismo es una ubicación peculiar del conjunto de individuos sociales dentro del sistema armonizado de necesidades y capacidades la que determina la identidad, la forma peculiar de la socialidad o conjunto de relaciones intersujetivas de convivencia.

Producir y consumir objetos resulta ser, para el sujeto social, un constante reproducir –instaurar, ratificar o modificar– la forma de las relaciones de producción y consumo. Siempre en proceso de re-sintetizarse –aunque sólo sea para reafirmarse en lo que es–, la identidad del sujeto social está permanentemente en juego, lo mismo como identidad global de la comunidad (*politiké koinonía*) que como identidad diferencial de cada uno de sus individuos sociales. Si el sujeto global tiene que hacerse a sí mismo, en el sentido de que debe darse una identidad "política" que no ha recibido por naturaleza, los individuos sociales que lo componen son también, necesariamente, partícipes de ese destino. Su ubicación en el sistema de relaciones de convivencia también está, en esencia, siempre en juego. Todo acto suyo implica una intervención en el proceso que los adscribe en determinadas funciones productivo/consuntivas y que los identifica diferencialmente al relacionarlos unos con otros. Los individuos sociales son sujetos "individuales concretos" –y no "abstractos" como los ejemplares gregarios–, en la medida en que todo acto de cada uno de ellos afecta, directamente o mediante una transformación de la naturaleza, a su propia identidad y a la identidad de los demás. Todo hacer individual es, en este sentido, un hacerse, un hacer a los otros y un dejarse hacer por

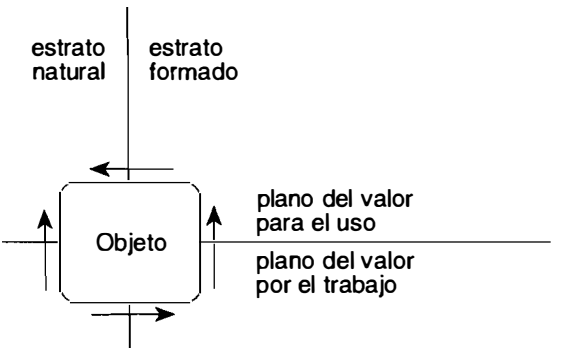
ellos.[20] En el sujeto social (*polis*), todos sus miembros son sujetos (*polites*) por cuanto viven su reproducción individual como un transformar recíproco y necesario de sus respectivas identidades y como un transformar colectivo de la identidad social global.

b] *El objeto*

La objetividad del objeto reside en su practicidad, en su carácter de elemento natural integrado en un peculiar proceso de reproducción vital que, al mismo tiempo que es físico, es también "político". Como simple "medio natural" del organismo vivo, la naturaleza está ya integrada en un proceso de reproducción; su totalidad ha sido re-totalizada según la perspectiva de la acción que ejerce sobre ella el organismo que se reproduce. La dimensión infinita de la naturaleza se encuentra delimitada y, en su limitación, potenciada en tanto que conjunto de "condiciones de vida"; éstas, (trans-)formadas por el organismo-"sujeto", se convierten en "objetos" favorables u hostiles para su supervivencia. La *forma* que aparece en esta (trans-)formación, y que en el proceso puramente animal es simple plasmación de un programa de actividad inherente a la estructura instintiva del "sujeto", es en cambio, en el proceso de reproducción social, el vehículo del proyecto de auto-realización del sujeto. Aquí, la practicidad o forma del objeto es elegida entre muchas posibles, y su elec-

[20] Cf. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, París, 1960, pp. 182 ss.

DIAGRAMA 4
LA ESTRUCTURA DEL OBJETO PRÁCTICO



ción está encaminada a provocar un cambio definido en el sujeto que vaya a hacerle caso al consumir adecuadamente el objeto. La forma del objeto es un lugar de doble perspectiva; allí la producción vuelve objetiva una pretensión transformativa dirigida al sujeto de disfrute, y a partir de ahí mismo el consumo vuelve sujetiva (des-objetiva) esa pretensión aceptándola según su propia disposición.

La pertenencia del objeto social a un proceso de reproducción en el cual el estrato físico de su cumplimiento se halla refuncionalizado por un estrato "político" no se revela únicamente en la experiencia global de él como totalidad objetiva dotada de una intencionalidad distributiva. Ya como objeto producido para el disfrute o consumo improductivo, pero especialmente como objeto producido para el trabajo o consumo productivo, el objeto social posee una forma que, lo mismo para ser compuesta que para

ser tenida en cuenta, requiere de un sujeto libre o en proceso de autoconstituirse.

Resultado, por una parte, y condición, por otra, de la vida de individuos sociales, el objeto práctico es la instancia mediadora que acompaña en mayor o menor medida toda esa actividad de hacerse recíproco que caracteriza a dichos individuos como individuos concretos. Por esta razón, la estructura del objeto práctico o social implica un doble nivel o doble estrato de objetividad.[21] En el primero, puramente natural, el objeto *sería* la entidad mediadora de la reproducción solamente animal de los productores/consumidores, de aquel funcionamiento al que se reduciría la reproducción social si pudiera dejar de serlo. En este estrato apenas imaginable, puesto que sólo existe ya como trascendido, el objeto sería naturaleza transformada según un conjunto de capacidades y necesidades instintivas del sujeto. En el segundo nivel, en el cual el primer estrato se encuentra en tanto que *formado* o refuncionalizado, el objeto es la entidad que posibilita esa reproducción física o animal del sujeto y los individuos sociales, pero en lo que ella tiene de sustrato de la reproducción propiamente "política" o intersujetiva de uno y otros.

Lo característico del objeto social en su doble estrato de objetividad se muestra en el hecho de que ésta sólo se sintetiza efectivamente en el encuentro

[21] "Es probable que todo análisis científico, de cualquier objeto que sea... implique necesariamente la distinción entre dos estratos o jerarquías, que pueden ser identificadas como forma y sustancia, en la acepción saussuriana más general de los términos." L. Hjelmslev, "La stratification du langage" (1954), en *Essais linguistiques*, París, 1971, p. 55.

de la producción con el consumo. El perfil definitivo de la practicidad o forma objetiva se juega dentro de la doble tensión que proviene, por un lado de la *intención* de forma propuesta por el trabajo en que ella fue compuesta y, por otro, de la *expectativa* de forma, dispuesta por el consumo en que ella habrá de ser aceptada.[22] La forma del objeto es así *biplanar* o de doble aspecto; corresponde a un *producto* que sólo es tal en la medida en que es un *bien* (lo que no excluye, por supuesto, la posibilidad de que sea también un "mal"); es decir, a una cosa cuya importancia o valor para el uso concreto remite necesariamente a una importancia o valor por el trabajo concreto.

En el uso de los medios de producción –bienes intermedios, producidos no para el disfrute directo, sino para el consumo productivo–, la copertenencia de consumo y producción se da como plena igualdad; consumirlos es producir, producir es consumirlos. *Dar* forma *con* unos medios de producción es lo mismo que *sacar* esa forma *de* ellos mismos.[23] Sin embargo, este dar/sacar forma que tiene lugar en el consumo productivo no es una mera ejecución, como en el mundo animal. Los medios de producción no compelen al sujeto a repetir con ellos siempre una misma operación, a lograr siempre un mismo resultado. Su efectividad no está atada a la plasmación de una forma *singular*; es, por el contrario, una efectividad abierta: permite la composición de distintas versiones de una forma *general*, de todo un conjunto de formas singulares diferentes. Dentro de ciertos lími-

[22] K. Marx, *Grundrisse...*, p. 14.
[23] M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, p. 53.

tes, el sujeto ("*tool making animal*") puede descubrir en los medios de producción maneras nuevas de utilizarlos, realizar con ellos formas objetivas imprevistas. Puede incluso –puesto que también los medios de producción son bienes *producidos*– transformarlos o sustituirlos: construir otras fuentes de determinación de lo que habrá de ser producido.

Entre los medios que intervienen en el consumo productivo hay unos que sólo ofrecen a éste una indicación de forma *para sí mismos*: las materias primas u objetos de trabajo; hay otros, en cambio, que despliegan *ante el trabajo* mismo todo un conjunto de posibilidades de dar forma, entre las que él puede elegir para transformar las materias primas: son los instrumentos.

La forma más acabada del objeto social es sin duda la del *instrumento*. En ella, las dos tensiones que determinan toda forma objetiva –la pretensión de una forma para el sujeto y la disposición de éste a adoptarla– permanecen en estado de enfrentamiento, en un empate inestable que puede decidirse de diferentes maneras en cada caso. La *proposición* de una acción formadora sobre las materias primas, inscrita en la forma instrumental como estructura técnica, no sólo *permite* –como en todo objeto social– sino que exige, para ser efectiva, una *voluntad* de acción formadora que la asuma y la haga concreta. La dinámica transformadora general que el instrumento trae consigo *necesita* ser completada y singularizada por el trabajo.[24]

[24] "El trabajo tiene que apoderarse de estas cosas, despertarlas del mundo de los muertos, convertirlas de valores de uso sólo potenciales en valores de uso efectivos y operantes." K. Marx, *Das Kapital*, cap. V.

La duración de un instrumento o un conjunto particular de instrumentos asegura la continuidad en el tiempo de la producción y el consumo de una determinada *clase* de objetos prácticos. Es siempre el medio de una *transoperación* productiva o consuntiva que involucra a distintos individuos sociales *sucesivos*. Pero ningún instrumento existe de manera aislada; en realidad, hace parte de un todo en el que su efectividad particular se incluye y se define diferencialmente. Es siempre el medio de una *cooperación* productiva o consuntiva en la que participan distintos individuos sociales relativamente *cercanos* entre sí. La forma de cada objeto instrumental se caracteriza así tanto porque perdura a lo largo de una serie de ciclos reproductivos de la sociedad como porque co-determina, dentro de un mismo ciclo reproductivo, la forma de los demás objetos instrumentales. Es una creación del pasado que permanece actuante en las realizaciones productivo/consuntivas de un sinnúmero de presentes renovados y es asimismo una creación localmente circunscrita que actúa por contigüidad espacial en un contorno más o menos amplio de otras realizaciones productivo/consuntivas.

El conjunto de los instrumentos constituye una totalidad compleja, organizada temporal y espacialmente: es el *campo instrumental* de la sociedad. Las innumerables efectividades particulares de todos los objetos instrumentales se unifican en él como una sola efectividad global. La *efectividad* del campo instrumental no se reduce a su productividad, ésta es sólo su determinación cuantitativa: el grado en que el instrumento global capacita al sujeto para

dominar o transformar la naturaleza. La efectividad es el contenido cualitativo de la productividad; ella instaura todo un horizonte definido de *posibilidades de forma* para el objeto global de producción y consumo. En este sentido, al presentar ciertas posibilidades de forma y dejar de lado otras, al estar "especializada" en una dirección axiológica determinada, la efectividad global misma posee una forma peculiar, la que decanta en la *estructura tecnológica* del campo instrumental.

La necesidad de poseer una forma peculiar le viene al campo instrumental del hecho de que su función es la de mediar o posibilitar, en la reproducción física del sujeto, su reproducción "política". El horizonte de posibilidades de forma que él delimita para el objeto es, en definitiva, un horizonte de posibilidades de autotransformación para el sujeto. El medio instrumental conecta lo que el sujeto ha sido en el pasado con lo que él puede ser en el futuro: asegura la *continuidad histórica* de su existencia.[25] Objetivada en la estructura tecnológica, es la propia identidad del sujeto la que se pone en juego, la que entrega y recibe su forma peculiar a través del campo instrumental.

III. REPRODUCCIÓN SOCIAL Y SEMIOSIS

El sentido característico del proceso de reproducción como proceso propiamente humano o social –el cumplimiento de su *telos* físico en tanto que soporte

[25] J.-P. Sartre, *Critique...*, pp. 250 ss.

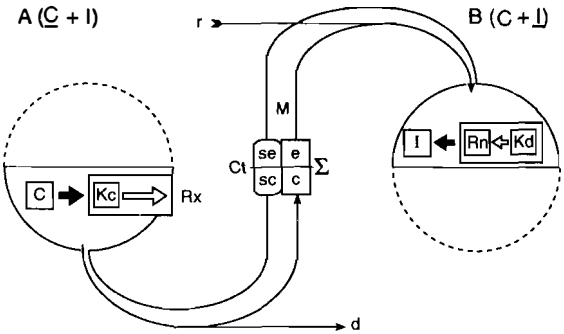
de un *telos* "político"– no se manifiesta únicamente en la estructura de éste, en su funcionamiento y en la constitución de los factores (sujetivo y objetivo) que intervienen en él. Se manifiesta igualmente tanto en la presencia de toda una *dimensión* de la existencia productivo/consuntiva que no es posible encontrar en el universo natural, una dimensión reproductiva propiamente *semiótica*, como en la de un proceso especial de producción/consumo propio de esa dimensión y que es también exclusivo del universo total: el *lenguaje* o proceso semiótico independiente.[26]

a] *La producción/consumo y la comunicación/interpretación*

Transformar la naturaleza sirviéndose del medio de producción es para el sujeto productor un intento de dar forma al sujeto del consumo; para éste, aceptar, sirviéndose del medio de consumo, la forma de la naturaleza convertida en bien es un dejarse dar forma. En la forma del objeto, el sujeto de la producción ha cifrado, sobre la sustancia del mismo (sobre el alimento que hay en un comestible, el resguardo que ofrece un espacio habitable, la ayuda que da un servicio, etcétera), una intención transformativa que el sujeto consumidor descifra al absorber adecuadamente esa sustancia. La apropiación de la naturaleza por el sujeto social es simultáneamente una autotransformación del sujeto. Producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones. Producir es comunicar (*mit-*

[26] Cf. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, París, 1972, pp. 33 y 101.

DIAGRAMA 5
EL PROCESO PRÁCTICO DE COMUNICACIÓN/INTERPRETACIÓN



teilen), proponer a otro un valor de uso de la naturaleza; consumir es interpretar (*auslegen*), validar ese valor de uso encontrado por otro. Apropiarse de la naturaleza es convertirla en significativa.[27]

El *comunicante* (C) y el *interpretante* (I) se encuentran en dos situaciones diferentes: la primera abierta hacia el *referente* exterior a ambas (Rx), la segunda cerrada frente a él. Entre las dos situaciones existe un territorio común o *contacto físico* (animal) protosignificativo (Ct).

La emisión del *mensaje* o intención transformativa (M) de C a I consiste en una modificación que el comunicante hace del estado espontáneo en que se encuentra el contacto, para convertirlo en significativo, es decir, portador de alguna posibilidad de apropiación del referente considerada importante por C pa-

[27] Cf. A. Leroi-Gourhan, *Le gèste et la parole, I.: Téchnique et langage*, París, 1964, p. 163.

ra el cumplimiento de lo pretendido en su intención.

Las condiciones requeridas para que tenga lugar esta simbolización, es decir, esta acción a un tiempo significadora (sobre el contacto) y apropiativa (sobre el referente), se encuentran establecidas en el código (K).

La *significación* producida mediante el código (Kc) da forma al contacto (que sería la *sustancia* de ésta, se y sc), lo vuelve expresión (e, significante) de un contenido (c, significado) y constituye así el estrato sémico del objeto social.

La recepción del mensaje consiste, por su parte, en la acción que el interpretante ejerce sobre la forma del contacto para, al consumirla o desconstruirla mediante su propio uso del código (Kd), asumir la intención transformativa que ella trae y apropiarse así del referente (Rn).

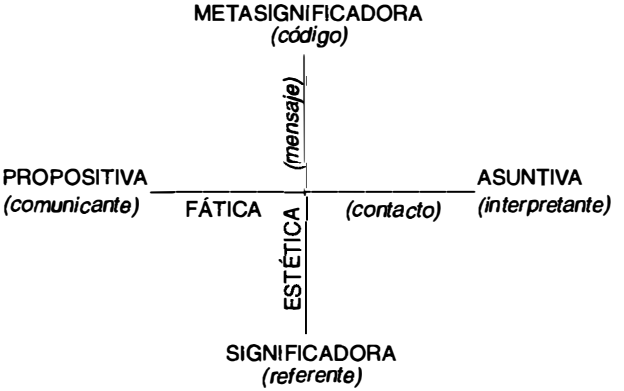
Seis funciones comunicativo/interpretativas se sintetizan en el proceso social de producción/consumo de significaciones, cada una de ellas ligada a uno de los elementos principales que intervienen en él. (Aunque la importancia relativa de cada una puede variar desde el predominio hasta la accesoriedad, su presencia es indispensable.)

El primer eje (véase diagrama 6) está compuesto por las funciones propositiva, asuntiva y fática. La primera y la segunda consisten en el cumplimiento del *telos* autotransformativo del sujeto: el comunicante propone una intención, el interpretante la asume.

La tercera consiste en el rescate de la base natural del proceso como vehículo mínimo de la relación entre C e I.

El segundo eje está compuesto por las funciones

DIAGRAMA 6
LAS FUNCIONES DE LA COMUNICACIÓN/INTERPRETACIÓN[28]



ELEMENTOS	FUNCIONES
C comunicador	Propositiva (expresiva)
I interpretador	Asuntiva (conativa, apelativa)
Ct contacto	Fática
K código	Metasémica (metasignificadora)
c para cifrar	
d para descifrar	
R referente o contexto	Sémica (significadora, o referencial)
x sin sentido	
n con sentido	
M mensaje	Estética (poética)
Σ signo	

[28] Véase el origen de estas esquematizaciones en R. Jakobson, "Closing Statement: Linguistics and Poetics", en *Style and Language*, Nueva York, 1960, pp. 353 ss.

significadora, metasignificadora y estética. La primera y la segunda consisten en la doble inclusión que el proceso necesita hacer del código que lo posibilita: como *medium con* el que y *en* el que se significa. La tercera consiste en la reivindicación del mensaje como intención que pone en crisis las posibilidades de código.

Tanto la acción que comunica como aquella que interpreta consisten en la elección –proyectada en la una, realizada en la otra– de una posibilidad entre todo el conjunto de posibilidades de forma que el campo instrumental despliega sobre la naturaleza. La forma del objeto no puede ser tal, es decir, destacarse de lo informe o natural, ser inventada y percibida como sentido del objeto, si no es en tanto que resultado del uso –activo o productivo y pasivo o consuntivo– de un *medium* que delimita la frontera entre el sentido y el sinsentido de la infinidad de fenómenos naturales. El ciclo de la reproducción como proceso de vida social sólo es un producir/consumir significaciones, un cifrar/descifrar intenciones transformativas en la medida en que compone y descompone sus objetos-cifras de acuerdo a un *código* inherente a la estructura tecnológica del propio campo instrumental. Sólo la presencia de esta entidad *simbolizadora* fundamental que establece las condiciones en que el sentido se junta o articula con la materia natural, es decir, las condiciones en que esta materia puede presentar la coincidencia entre un *contenido* o significado con una *expresión* o significante, vuelve posible el cumplimiento de la producción/consumo de objetos como un proceso de comunicación/interpretación.

Es característico del proceso social de producción/consumo que su uso del campo instrumental no

se reduce al empleo de éste en la apropiación de la naturaleza, en la composición de una forma práctica u objetiva a partir de ella. Usar el campo instrumental consiste por un lado en *obedecer* y por otro en *rebelarse* al proyecto de objetividad que él trae consigo en su composición técnica; es intervenir en la historia de la producción/consumo como historia de la relación sujeto-objeto. La elección de una posibilidad de forma implica necesariamente una ratificación o una impugnación de todo el horizonte de posibilidades de forma; un subrayar o un modificar la línea que demarca la frontera entre lo que es forma en general y lo que no lo es. Por ello, la dimensión semiótica del proceso de reproducción social consiste en un producir-cifrar y un consumir descifrar objetos-significaciones que sólo puede llevarse a cabo en la medida en que usa un código diferente de todos los que rigen el comportamiento de los seres vivos puramente naturales; un código que, al ser empleado para constituir el sentido de las cosas, exige ser él mismo, simultáneamente, *re-constituido*, reafirmado con la misma o con otra constitución. El proceso de producción/consumo como proceso de comunicación/interpretación es así un proceso no sólo de significar sino igualmente de *metasignificar*.

El componer/descomponer libremente la forma del objeto práctico es un producir/consumir significaciones que juega con los límites del código, que rebasa la obediencia ciega de las reglas que rigen su realización. La posibilidad de este significar libre o meta-significador se encuentra garantizada por el propio código del comportamiento humano. Dar forma significativa al material natural es actuar sobre

él, por un lado, en una perspectiva *paradigmática*: hacer que se distinga diacríticamente, dentro de un conjunto de objetos equiparables, por su semejanza o desemejanza con ellos. Por otro, simultáneamente, en una perspectiva *sintagmática*, es actuar sobre él para que se distinga por su ubicación relativa, espacial y temporal, respecto de los demás objetos de dicho conjunto.[29] Las condiciones que el código establece, de acuerdo a la combinación de estos dos órdenes o perspectivas, para que un material se articule con una forma y adquiera la presencia significativa de significado/significante son condiciones que respetan un doble nivel de esa articulación. Un nivel primario, en el que a un material dado le corresponde "por naturaleza" una figura y una ubicación determinados, es decir, en que resulta espontáneamente significativo; y un segundo nivel, en el que la libertad se ejerce y la forma significativa, la combinación de figura y ubicación de ese material, debe ser, ineludiblemente, *inventada*.[30]

El código inherente al campo instrumental del proceso de reproducción social, esa entidad simbolizadora fundamental, sólo puede establecer las condiciones de articulación entre sentido y materia, es decir, de composición de formas objetivas, en la medida en que él mismo se encuentra constituyendo constantemente dichas condiciones a partir de un estado de cosas dado, en el cual éstas se hallan apenas esbozadas como posibles. El articular propio del código social es un

[29] Cf. R. Jakobson, "Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances", en *Selected Writings, II: World and Language*, La Haya, 1971, p. 243.

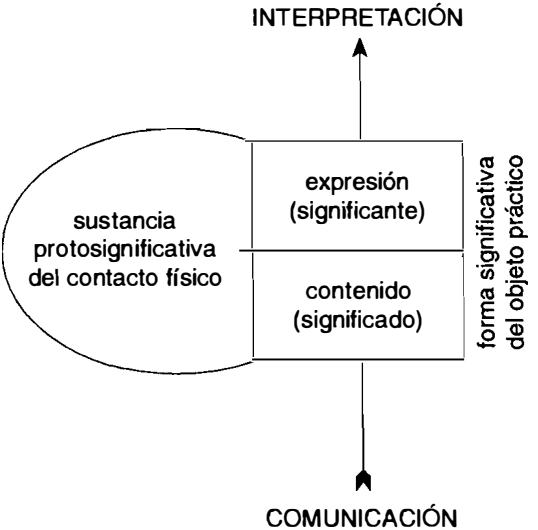
[30] Cf. A. Martinet, "La doble articulación del lenguaje", en *La lingüística sincrónica*, Madrid, 1968, p. 10.

constante constituir su propio efecto simbolizador a partir de un estado natural preexistente del mismo. El *sin-sentido* a partir del cual el proyecto originario establece las condiciones de la presencia de *sentido* en los objetos es siempre, en realidad, un *proto-sentido*.[31] El proyecto originario de simbolización consiste justamente en un trascender la articulación espontánea que el comportamiento animal, como estrato profundo del comportamiento humano, establece entre los fenómenos naturales externos a su vida orgánica y la presencia de los mismos en tanto que funcionalizados para la reproducción de su principio de organicidad vital. El proceso de vida animal entrega al proceso de vida humana una "*protoforma*" de la naturaleza; la existencia humana convierte a ésta en *sustancia de la forma social-natural*.

Entre el sujeto productor-comunicador y el sujeto consumidor-interpretador existe siempre un *contacto físico* que, considerado en su presencia más primaria, los relaciona como co-partícipes de un proceso de reproducción puramente animal. Los elementos de este contacto físico o ambiente natural de la vida, como "transformaciones" de la naturaleza provocadas por el uno y esperadas por el otro, que "expresan" para éste un "contenido" puesto en ellos por el otro, son así (vistos desde el horizonte de la vida social) *materiales proto-significativos*: poseen la *sustancia* (sc y se) que, *formada* por la conjunción propiamente humana de significado (c) y significante (e), pasa a constituir el verdadero carácter significativo del objeto

[31] Cf. M. Merleau-Ponty, "Le langage indirect et les voix du silence", en *Signes*, París, 1960, pp. 83-84.

DIAGRAMA 7
LA DIMENSIÓN SIGNIFICATIVA DEL OBJETO PRÁCTICO



práctico. El contacto físico entre productor-comunicador y consumidor-interpretador es en todo caso, incluso en ésta, su versión originaria o elemental, un contacto cargado por sí mismo de esbozos de significación, un "rumor" (*fatis*)[32] en el que uno y otro se

[32] Esta "atmósfera de sociabilidad" que establece una *"phatic communion"* entre emisor y receptor fue puesta de relieve por B. Malinovski, "The Problem of Meaning in Primitive Languages", en C.K. Ogden y I.A. Richards, *The Meaning of Meaning*, Nueva York, 1968, p. 315. Véase también L. Hjelmslev, *op. cit.* p. 61.

hallan inmersos. Sólo sobre la base de esta comunicación/interpretación espontánea, primaria o derivadamente "natural", se levanta la comunicación/interpretación propiamente libre o humana.

Tal como el campo instrumental al que pertenece, el código tiene una historia porque el proceso de comunicación/interpretación no sólo se cumple *con* él sino igualmente *en* él; porque él mismo, al servir en lo manifiesto, se modifica en lo profundo.[33] En principio, cada vez que el código es usado en la producción/consumo de significaciones, su proyecto de sentido se pone en juego y puede entrar en peligro de dejar de ser lo que es. El proyecto de sentido, que es la instauración de un horizonte de significaciones posibles, puede ser *trascendido* por otro proyecto y pasar a constituir el *estrato sustancial de una nueva instauración de posibilidades sémicas.* En verdad, la historia del código tiene lugar como una sucesión de encabalgamientos de proyectos de sentido,[34] resultante de la refuncionalización –más o menos profunda y más o menos amplia– de proyec-

[33] La insistencia en la idea de que el significar humano no es sólo comunicación/interpretación de mensajes sino siempre historia de sí mismo, proviene, formulada en términos de la mística judía, de W. Benjamin ("Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen" (1916), en *Angelus Novus*, Frankfurt a. M., 1966, pp. 10-11). Retomada por Heidegger ("Hölderlin und das Wesen der Dichtung", en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a. M., 1961, p. 35), ha sido desarrollada después unilateralmente por la metafísica postestructuralista. Es también la condición implícita del descubrimiento de Hjelmslev (*op. cit.*) de que el movimiento que constituye la biplanaridad del signo depende de otro, el que constituye su doble estrato de sustancia y forma.

[34] Cf. L. Hjelmslev, *op. cit.*, pp. 56-7.

tos precedentes por nuevos impulsos donadores de sentido.

b] *La comunicación/interpretación como lenguaje*

La dimensión *semiótica* de la vida social no se distingue en general del proceso *práctico* de producción/consumo. No es otra cosa que el modo en que la dualidad de éste –su ser físico y "político" a la vez– caracteriza a la realización efectiva de todos los actos, tanto del sujeto global como de los sujetos individuales. Sin embargo, dentro de esa dualidad, el predominio de lo "político" sobre lo físico requiere que el proceso de comunicación/interpretación, como proceso que lo hace manifiesto, se cumpla de manera independiente respecto del cumplimiento práctico de la producción/consumo; implica la necesidad de una existencia autónoma de la dimensión semiótica de la existencia social. Lo *semiótico*, al mismo tiempo que permanece en lo *práctico*, deja de confundirse con ello y se constituye como un proceso especial, "purificado", de producción/consumo de significaciones. Puede decirse, por ello, que el ser humano, en tanto que es el "animal político", es también el "animal dotado de lenguaje" (*zoon logon ejon*).

El lenguaje en su realización básica, verbal, es también un proceso de producción/consumo *de objetos*. El hablante entrega a quien escucha una transformación de la naturaleza: su voz modifica el estado acústico de la atmósfera, y ese cambio, ese objeto, es percibido o consumido como tal por el

oído del otro.[35] Pero la producción/consumo de esa transformación acústica de la atmósfera se distingue de todos los demás procesos particulares de producción/consumo. Lo característico de ella está en que conjuga un mínimo de practicidad con un máximo de semioticidad.

Mientras mayor es la importancia relativa de un proceso particular de producción/consumo en referencia al sistema combinado de necesidades y capacidades del sujeto social, menor es la posibilidad que hay en él de poner en juego libremente la forma del objeto práctico que produce/consume y menor es por lo tanto el repertorio de significaciones que pueden ser comunicadas/interpretadas en él. La transformación lingüística de materia tan sutil, dúctil y generalizada como es el estado acústico de la atmósfera ocupa sin duda en el sistema de necesidades de consumo y capacidades de producción un lugar de importancia relativa casi nula.[36] Los objetos prácticos que salen y entran en ella son en principio "siempre" posibles, "fáciles" de construir y "no sirven" casi para nada. Su practicidad es sumamente enrarecida y por ello su semioticidad especialmente densa. El repertorio de formas-significaciones que pueden articularse con su materia es infinitamente mayor que el que puede alcanzarse con cualquier otro tipo de objetos. La producción/consumo de ellos ofrece así la

[35] Se trata de palabras, de tonalidades fónicas o fenómenos audibles dotados de significado, que, a manera de "siluetas" sonoras, se diferencian unas de otras por ciertas "marcas distintivas", los fonemas. Cf. N.S. Trubetzkoy, *Principes de Phonologie*, París, 1970, p. 38.

[36] Cf. F. de Saussure, *op. cit.*, p. 101.

vía privilegiada de la comunicación/interpretación.

Si lo característico del ser humano reside en la necesidad a la que está sometido de producir y reproducir la forma de su socialidad, y si la dimensión semiótica de su existencia es el modo en que la asunción de esa necesidad se manifiesta en toda su actividad productivo/consuntiva, el lenguaje es entonces la instancia en la que el auto-proyectarse y el auto-realizarse del sujeto social encuentra su "instrumento" más adecuado. Gracias a él, esta función característica del sujeto social se "libera" de su sujeción al plano básico de la producción/consumo de objetos como actividad de apropiación de la naturaleza. *Imaginar*, es decir, negar y trascender la "forma" dada mediante la composición de otra posible:[37] esa actividad, exclusiva del animal que supedita su reproducción física a su reproducción "política", no consiste así únicamente en inventar formas "cautivas" de la practicidad del objeto. El proyectar que imagina mediante la producción/consumo de significaciones lingüísticas puede hacerlo "en el vacío", desentendiéndose de las limitaciones directas, físicas y sociales, a las que tendría que someterse si sólo "hablara con hechos".

La potenciación de la capacidad semiótica que el lenguaje aporta a la vida social lo distingue funcionalmente de todas las otras vías que, a través de su practicidad particular, conducen el flujo significador de la vida social. La vida social es necesariamente *logocéntrica*:[38] el lenguaje no sólo condensa y perfeccio-

[37] Cf. J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, París, 1940, p. 232.

[38] Cf. R. Barthes, "Elements de sémiologie" en *Le degré zéro de*

na pasivamente las realizaciones semióticas de la práctica; por el contrario, penetra y se inmiscuye con su perspectiva propia en todas y cada una de ellas. No sólo les sirve, sino también las domina. En virtud del enfrentamiento que se establece así entre la comunicación/interpretación en general y el lenguaje, la semiosis social entra en una peculiar dinámica de "*traducción*" y "*re-traducción*" entre el hacer y el decir. Siempre, por más indirectamente que sea, lo que acontece con el lenguaje representa, en el escenario de la imaginación pura, aquello que acontece en el terreno de la proyección/realización práctica; pero, a su vez, nada acontece en este terreno que no constituya también una representación de aquello que se juega en el lenguaje.

IV. SOBRE LA FIGURA ELEMENTAL DEL VALOR DE USO

Si se pone a la libertad como el hecho característico de la existencia humana, es decir, si se define el proceso de reproducción social como aquel que subordina estructuralmente su estrato físico de funcionamiento a su estrato "político", es imposible dejar de reconocer que en él se halla presente un *conflicto* fundamental: el conflicto entre lo social como forma y lo natural como sustancia formada. Lo natural rige en lo social, pero lo social no es continuación de lo natural: está del otro lado de un abismo que, paradójicamente, dentro de lo natural, lo separa de él.[39] Para lo social, trascender y

l'écriture, París, 1964, p. 80 [ed. esp.: *El grado cero de la escritura*, México, Siglo XXI, 1973].

[39] Cf. Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, París, 1967, p. 12.

dar forma a la sustancia natural implica necesariamente crear a partir de ella, dependiendo de ella, un orden autónomo. Al mismo tiempo que mantiene en sus rasgos generales el orden que ella posee espontáneamente, lo fuerza y recompone en su vigencia particular: lo convierte en el material de su propia creación.

El proceso de reproducción social *trans-naturaliza* el cumplimiento de todas y cada una de las funciones propias del proceso de reproducción vital. Desde la perspectiva de la naturaleza, es una "perversión" de lo animal. La producción/consumo del alimento, la convivencia gregaria, la procreación, el mantenimiento de la especie, en general, son funciones que el ser humano debe cumplir, pero que él las cumple no por sí mismas sino por algo que escapa al animal, que es extraño a su universo: la "producción" y el "consumo" *de la forma* de la socialidad.

La "forma social-natural" propiamente dicha del proceso de reproducción social se constituye en torno al conflicto que trae consigo la transnaturalización de la vida animal. Encarnación concreta de este conflicto, ella es, por necesidad, *múltiple*. Su constitución parte de una auto-elección originaria, de una elección de *identidad*, y ésta tiene lugar sienpre en una situación particular que la vuelve posible, en un marco determinado de condiciones y acontecimientos naturales, tanto étnicos como territoriales.[40] La forma social natural implica así un pacto fundante del sujeto consigo mismo, en el que cristaliza una estrategia de autoafirma-

[40] K. A. Wittfogel, *Die natürlichen Ursachen der Wirtschaftsgeschichte*, en Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Tubinga, 1932.

ción como garantía de supervivencia. Se trata de un compromiso de mantener y cultivar la manera peculiar en que logró su trans-naturalización, es decir, la selección inicial que hizo de aquello que del material animal debe ser reasumido y potenciado y de aquello que debe ser abandonado y reprimido. Desde su versión más simple y pura hasta sus versiones más complejas y reelaboradas, la forma social natural atraviesa por una historia que es una sucesión de fidelidades y traiciones a este compromiso originario.

Seguir paso a paso el modo en que la trans-naturalización entrega su *nivel elemental de concreción* a la "forma natural" del proceso de producción social, examina lo que acontece con la producción/consumo, tanto práctica como semiótica, cuando su realización no es solamente libre en abstracto sino *libre y comprometida* con un proyecto peculiar de humanidad, sería tarea de otro conjunto de notas, complementario del presente.

Por lo que respecta a la conclusión que permite sacar el presente trabajo, cabe señalar solamente que, según ellas, el concepto de "forma natural" del discurso de Marx en *El capital* no hace referencia a un modo paradisiaco de existencia del ser humano, del que éste hubiese sido expulsado por su caída en el pecado original de la vida mercantil y capitalista. La forma social natural de la existencia humana que el comunista Marx quiere liberar de su sujeción a la "tiranía del capital" es por sí misma conflictiva, desgarrada; tanto la felicidad como la desdicha son posibles en ella. Su liberación no sería el acceso a un mundo angelical, sino la entrada en una historia en la que el ser humano viviría él mismo su propio

drama y no, como ahora, un drama ajeno que lo sacrifica día a día y lo encamina, sin que él pueda intervenir para nada, a la destrucción.

tipografía: joaquín de la riva
impreso en castillo hnos. s.a.
fresno núm. 7 - col. el manto
del. iztapalapa
dos mil ejemplares y sobrantes
22 de julio de 1998